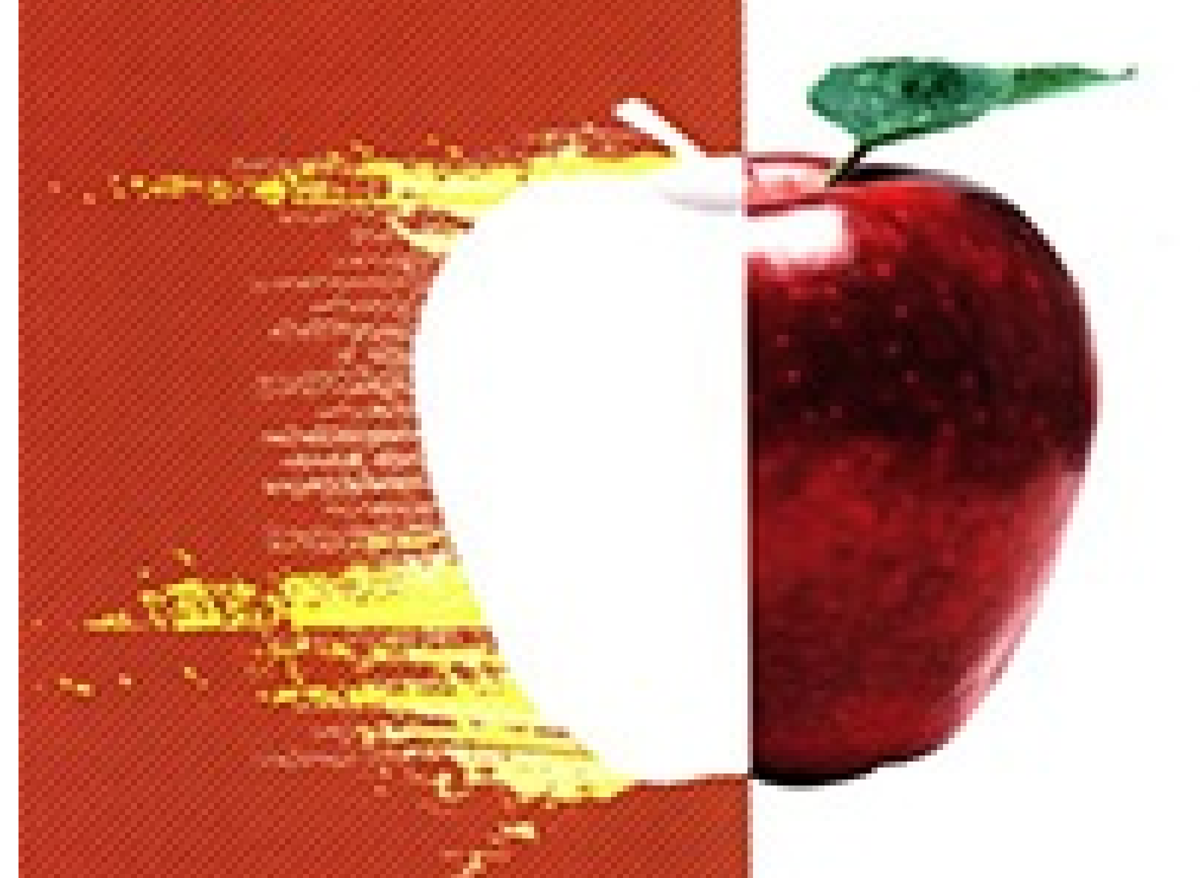


جمع میان احکام

ظاهری و واقعی



محمد عیسی دانش


بسم الله الرحمن الرحیم

جمع میان احکام ظاهری و واقعی از منظر امام خمینی، آیت الله خویی و شهید صدر

نویسنده:

محمدعیسی دانش

ناشر چاپی:

جامعة المصطفی (صلی الله علیه وآله) العالمیة

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

جمع میان احکام ظاهری و واقعی از منظر امام خمینی، آیت الله خویی و شهید صدر

مشخصات کتاب

سرشناسه:دانش، محمدعیسی

عنوان و نام پدیدآور:جمع میان احکام ظاهری و واقعی از منظر امام خمینی، آیت الله خویی و شهید صدر/ محمدعیسی دانش؛ [به سفارش دفتر تدوین متون پژوهشی].

مشخصات نشر:قم : مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص)، ۱۳۹۳.

مشخصات ظاهری:۲۰۰ ص.

فروست:دفتر تدوین متون پژوهشی؛۹۳۷.

شابک:۹۵۰۰۰ ریال:۹۷۸-۹۶۴-۱۹۵-۶۸۲-۲

وضعیت فهرست نویسی:فاپا

یادداشت:کتابنامه :ص.[۱۹۹]-۲۰۰؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع:خمینی، روح الله، رهبر انقلاب و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران ، ۱۲۷۹ - ۱۳۶۸. -- نقد و تفسیر

موضوع:خوئی، سید ابوالقاسم، ۱۲۷۸ - ۱۳۷۱-- نقد و تفسیر

موضوع:صدر، سیدمحمدباقر، ۱۹۳۱ - ۱۹۷۹م.-- نقد و تفسیر

موضوع:اصول فقه شیعه

موضوع:اصول فقه شیعه -- مطالعات تطبیقی

شناسه افزوده:جامعه المصطفی(ص) العالمیه. مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی(ص). دفتر تدوین متون پژوهشی

رده بندی کنگره:BP۱۵۹/۸/د۲ج۸ ۱۳۹۳

رده بندی دیویی:۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی:۳۶۵۳۶۹۴

ص: ۱

اشاره

جمع میان احکام ظاهری و واقعی از منظر امام خمینی، آیت الله خویی و شهید صدر

محمدعیسی دانش

ص :۳۰

سخن ناشر

با پیروزی انقلاب شکوهمند اسلامی و در عصر جهانی شدن ارتباطات،پرسش ها و چالش های نوینی در حوزه علوم انسانی فرا روی اندیشمندان مسلمان قرار گرفت که همه به نوعی برخاسته از مسئولیت دشوار حکومت در این عصر است؛دورانی که پای بندی به دین و سنت در مدیریت همه جانبه کشورها بسیار چالش برانگیز می نماید.ازاین رو مطالعات و پژوهش های به روز،جامع،منسجم و کاربردی در حوزه دین،بر اساس معیارهای معتبر جهانی و عمق و اصالت اندیشه های ناب،بایسته و ضروری است و جلوگیری از انحرافات فکری و تربیتی پژوهندگان حوزه دین،مهم و مورد عنایت تمامی بنیان گذاران این شجره طیّبه،به ویژه معمار بزرگ انقلاب اسلامی،امام خمینی رحمه الله و مقام معظم رهبری(دام ظله العالی)می باشد.

«جامعه المصطفی صلی الله علیه و آله العالمیه»برای تحقق این رسالت خطیر و در مسیر نشر معارف ناب محمدی صلی الله علیه و آله«مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله»را تأسیس کرده است.

اثر حاضر با عنوان جمع میان احکام ظاهری و واقعی از منظر امام خمینی،آیت الله خوئی و شهید صدر حاصل پژوهش فاضل گرامی جناب آقای محمد عیسی دانش،کوششی است در به ثمر رساندن گوشه ای از این اهداف متعالی.

در پایان لازم می دانیم تلاش همه عزیزانی را که در نشر این کتاب سهمی داشته اند, سپاس گزارده،ارباب فضل و معرفت را به یاری بخوانیم تا ما را از دیدگاه های سازنده خویش بهره مند سازند.

مرکز بین المللی

ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله

ص:۶

فهرست

ص:۷

ص:۸

ص:۹

مقدمه

یکی از مباحث بسیار مهم میان علمای علم اصول،کیفیت و چگونگی جمع بین احکام واقعی و ظاهری است که هر یک طریقی را پیش گرفته اند تا هم بتوانند بین این دو حکم جمع کرده و هم از محاذیر اجتماع نقیضین،ضدین و مثلین جلوگیری نمایند.

تعبد به ظنون(امارات و اصول عملیه)جایگاه بسیار مهم و گسترده ای در مسائل اصولی و فقهی دارد.مرحوم ابن قبه درباره تعبد به این ظنون محاذیری را مطرح کرده است که باعث شده علمای بزرگی هم چون مرحوم شیخ انصاری،مرحوم آخوند،مرحوم نائینی،مرحوم آقاضیاء،مرحوم اصفهانی،مرحوم امام خمینی،مرحوم خویی و دیگر علما به میدان آمده و هر یک راه کار مناسبی برای خروج از این محاذیر ارائه دهند که به جمع بین احکام واقعی و ظاهری معروف شده اند.آن ها از این طریق توانسته اند ضمن پیدا کردن راه حل مناسب برای این محاذیر،مشکل تعبد به ظنون را نیز رفع نمایند که این امر سبب حل بسیاری از مسائل اصولی و فقهی شده است؛از آن جا که طرق جمع بین احکام واقعی و ظاهری در کتاب های گوناگون با

تحلیل های مختلف و به زبان عربی می باشد-که مشکل بزرگی برای افراد ناآشنا به زبان عربی ایجاد می کند-در این تحقیق سعی شده است که تمام راه کارهای ارائه شده توسط علما با بیان شیوا و زبان فارسی نگاشته شود تا زمینه استفاده مطلوب برای تمام مراجعه کنندگان فراهم آید و هیچ دشواری در این مسیر احساس نگردد.

زمانی که«محمد بن عبد الرّحمن»معروف به«ابن قبه» (۱)،مسئله استحاله تعبد به ظنون را مطرح کرد و محاذیری برای آن ذکر نمود،از اولین کسانی که به این مسئله ابن قبه پاسخ داد،مرحوم شیخ انصاری بود.ایشان بین تعبد به ظنون(احکام ظاهری و احکام واقعی)جمع نمود که معروف به«جمع بین احکام ظاهری و احکام واقعی»شد و راه هایی را برای برون رفت از این محاذیر بیان کرد.مرحوم شیخ روشن ساخت که با این جمع،هیچ یک از محاذیر ابن قبه لازم نمی آید؛حال اگر در مواردی که علم به احکام واقعی نداریم یا در احکام واقعی شک داریم ناگزیر از تعبد به ظنون هستیم برای این است که در اکثر مسائل اصولی و فقهی امکان دسترسی به قطع و علم به احکام وجود ندارد؛لذا تنها راه،تعبد به ظنون(امارات معتبره و اصول عملیه)می باشد و از این طریق مشکلات زیادی حل می گردد.

بعد از مرحوم شیخ،دیگر علمای بزرگ علم اصول نیز راه کاری درباره این جمع ارائه نموده اند.

۱- (۱) .صاحب کتاب اوثق الوسائل به نقل از کتاب خلاصه می نویسد:«محمد بن عبدالرّحمن با قاف مکسوره و باء منقطه مفتوحه رازی ابوجعفر متکلّمی است عظیم القدر،حسن العقیده،قوی فی الکلام که قبلاً از معتزله بوده و بعد به اصطلاح مبصر شده و به شیعه گرایش پیدا نموده است.رجال نجاشی،ص۳۷۵.

مرحوم آخوند خراسانی هم در کتاب گران سنگ کفایه الاصول و هم در حاشیه ایشان بر کتاب رسائل مرحوم شیخ انصاری،راه هایی برای خروج از این محاذیر ارائه داده است.

هم چنین مرحوم نائینی،مرحوم اصفهانی،مرحوم فشارکی،مرحوم آقاضیاء عراقی،مرحوم خویی،مرحوم امام و شهید صدر و برخی علمای معاصر،راه کارهایی برای جمع بین احکام واقعی و ظاهری بیان نموده اند و از این طریق هم به شبهات ابن قبه پاسخ داده اند و هم وقوع تعبد به ظنون و امارات معتبره را ثابت کرده اند که تفصیل آن در متن تحقیق خواهد آمد.

در این کتاب،به تحلیل و بررسی راه حل های جمع بین احکام واقعی و احکام ظاهری از نگاه سه شخصیت بزرگ در عرصه علم فقه و اصول خواهیم پرداخت که تحول بزرگی در دنیای فقاهت به وجود آورده اند که عبارتند از:امام خمینی،آیت الله خویی و شهید صدر رحمه الله.

مرحوم امام،به بررسی نظرسه نفر از علمای بزرگ که راه حلی را برای جمع بین این احکام ارائه داده اند،می پردازد که عبارتند از:مرحوم نایینی،مرحوم آقاضیاء عراقی و مرحوم فشارکی رحمه الله.ایشان ضمن تحلیل این نظریات،به نقد آن ها پرداخته و در نتیجه راه کار این بزرگان را برای جمع بین احکام واقعی و احکام ظاهری کافی نمی داند و می فرماید این راه حل ها نمی تواند محذور جمع بین احکام واقعی و ظاهری را برطرف نماید.

ایشان بعد از ردّ کامل این نظریات می فرماید:تمام امور انشائی-که احکام هم جزء آن ها محسوب می شود-امور اعتباریه هستند که هیچ ظرف تحققی غیر از عالم اعتبار ندارند.براین اساس ایشان معتقدند هیچ

تضادی بین احکام خمسه وجود نـدارد و تعریفی که برای امور متضاد شده است،بر این احکام صادق نیست؛زیرا تمامی احکام از امور اعتباریه است و بین امور اعتباریه هیـچ تضادی وجود ندارد چون وجودی خارجی ندارند.ایشان از این طریق بین احکام واقعی و ظاهری جمع نموده و محاذیری مطرح شده توسط ابن قبه را دفع نموده است.

طریق دیگر مرحوم امام در جمع بین این احکام این است که احکام دارای دو مرتبه از فعلیت هستند:

۱.فعلیت قبـل از علم مکلف؛در این مرتبه احکـام بین عـالم و جاهل مشترک هست ولی این مرتبه هیـچ برانگیزاننـده و تحریک کننده ای ندارد،زیرا هنوز علم به آن پیدا نشده است؛۲.فعلیت بعد از علم مکلف به احکام؛این مرتبه از احکام واقعی مخصوص کسـانی است که علم به آن پیـدا نموده انـد و بـا بعث و تحریـک همراه می باشـد.در این مرتبه،جعل ترخیص و احکام ظاهری برای جاهلین به احکام واقعی وجود دارد؛زیرا احکام واقعی نسـبت به مکلف جاهل،صـرف احکام انشائی بوده و هیچ باعثیت و محرکیتی ندارد؛لذا با جعل احکام ظاهری و ترخیص در این مرتبه،هیچ یک از محاذیر ابن قبه لازم نمی آید.

مرحوم خویی نیز بعد از طرح و بررسـی نظر سه تن از علمای بزرگ(شیخ انصاری،آخوند خراسانی و میرزای نایینی)به نقد این سه نظر پرداخته و در پایان به این نتیجه می رسد که بین این دو نوع از احکام هیچ تضادی به وجود نمی آید،نه از حیث مبدأ و نه از حیث منتهی.حتی ایشـان قائـل انـد که جمع بین احکـام واقعی و ظـاهری محـال است،زیرا احکـام ظـاهری همیشه در طول احکام واقعی می باشد؛یعنی تا زمان وصول احکام واقعی به مکلف،جایی برای احکام ظاهری نیست.به نظر

مرحوم خویی،در احکـام واقعی،مصالـح و مفاسـد(ملاکات در متعلق این احکام)وجود دارد ولی در احکام ظاهری،ملاکات در نفس جعل این احکام می باشد.بنابراین می توان بین احکام واقعی و ظاهری جمع نمود و به شبهات ابن قبه پاسخ داد.

شهید صدر نیز برای دفع محاذیر ابن قبه طریق دیگری بیان نموده است که به ظاهر دو طریق به نظر می رسد ولی با دقت متوجه خواهیم شـد که این دو طریق در واقع دو بیـان مختلف از یـک حقیقت می باشـد؛البته کیفیت اسـتدلال ایشان کاملاً متفاوت از اسـتدلال مرحـوم امـام و مرحوم خویی می باشـد.ایشان ضـمن این که تعلق مصالـح و مفاسـد را به نفس جعـل احکـام ظـاهری قاطعـانه رد می کنـد،می فرمایـد:غرض مولاـ دارای دو فعلیت می باشـد که در فعلیت اول،عـالم و جاهل نسـبت به حکـم واقعی مشترکند با قطع نظر از تزاحم لفظی.فعلیت دوم که جنبه محرکیت دارد و با توجه به تزاحم لفظی وجود دارد،مخصوص عالمان به احکام واقعی است.پس در صورت شک مکلف به احکام واقعی،مولا دست به جعل احکام ترخیصـی و ظاهری می زنـد که به یکی از دو غرض مولاـ که اهمیت بیشتری برایش دارد،تعلق می گیرد.ایشـان معتقـد است که اهمیت غرض مولا و حفظ آن ایجاب می کند که مولا محدوده غرضش را حتی با جعل احکام ظاهری گسترش دهد و نیز براین باور است که احکام ظاهری هیچ ملاک جداگانه ای غیر از ملاکات احکام واقعی ندارد که ان شاءالله توضیح آن خواهد آمد.

مسئله مورد تحقیق در این پژوهش دارای سه فصل است که هر بخش از چند مبحث تشکیل گردیده است:

فصل اول:مفاهیم و کلیات(اصطلاحات کلیدی یا کلیدواژه)که خود از دو مبحث تشکیل شده است:

مبحث اول:تعریف مسئله(حکم واقعی و حکم ظاهری)از دیدگاه فقها.

مبحث دوم:تعریف مفاهیم و اصطلاحات کلیدی(کلید واژه)

فصل دوم:محاذیر اجتماع بین احکام واقعی و ظاهری می باشد که از چند مبحث تشکیل گردیده است.

فصل سوم:کیفیت جمع بین احکام واقعی و ظاهری از منظر امام خمینی،آیت الله خویی و شهید صدر است که شامل سه مبحث و چندین گفتار می باشد.

در خاتمه به مقایسه نظریه های مرحوم امام و مرحوم خویی و شهید صدر پرداخته و در پایان هم نتیجه تحقیق بیان خواهد شد،ان شاءالله تعالی.

در پایان از زحمات فراوان اساتید راهنما و مشاور،جناب حجت الاسلام آقای سید مهدی اصفهانی و جناب حجت الاسلام آقای رحمانی سبزواری که این جانب را در تدوین هرچه بهتر این تحقیق یاری رساندند بسیار سپاسگزارم.هم چنین از برادران عزیز و ارجمندم جناب حجت الاسلام حسنی و هاشم عارفی و تمام بزرگوارانی که در به ثمر رسیدن این کتاب قدمی برداشته اند کمال تشکر را دارم.خداوند متعال همه این عزیزان را در پیش برد اهداف اسلامی موفق بدارد و مورد لطف بی کرانش قرار دهد.

۱-مفاهیم و کلّیات

تعریف حکم ظاهری و حکم واقعی از دیدگاه فقها

اشاره

حکم ظاهری و حکم واقعی،هریک تعریف های مختلفی دارد که به چند تعریف اشاره می کنیم:

۱-تعریف مرحوم شیخ انصاری

شیخ مرتضی انصاری رحمه الله در کتاب رسائل،در تعریف حکم واقعی می فرماید:«والحاصل انّ المراد بالحکم الواقعی هو مدلولات الخطابات الواقعیه الغیر المقیّده بعلم المکلّفین و لابعدم قیام الاماره علی خلافها»؛ (۱)یعنی احکام واقعی،اوامر و دستوراتی هستند که از طرف شارع مقدس صادر شده اند و مقید به علم مکلف نیستند؛یعنی چه مکلف علم به آن اوامر و دستورات دانسته باشد و چه ندانسته باشد،و چه اماره ای برخلاف احکام واقعی قائم بشود و چه نشود.

اما ایشان در تعریف حکم ظاهری می فرماید:«اذالمراد بالحکم

۱- (۱) .انصاری،شیخ مرتضی،فرائدالاصول(رسائل محشّی)،ص ۳۰،س۸.

الظّاهری ما ثبت لفعل المکلّف بملاحظه الجهل بحکمه الوقعی(الثّابت له من دون مدخلیت العلم و الجهل).» (۱)با این جمله ایشان در حقیقت هم حکم ظاهری را تعریف می کند و هم در ضمن آن حکم واقعی را؛چرا که می فرماید:منظور از حکم ظاهری چیزی می باشد که برای فعل مکلف وارد شده است و ثابت گردیده که متعلق(ماثبت)در حقیقت همان خطابات شارع می باشد که درباره افعال مکلفین وارد شده است،البته با توجه به این نکته که مکلف حکم واقعی را نمی داند.ایشان سپس با اشاره به تعریف حکم واقعی می فرماید:حکم واقعی آن است که برای مکلف-بدون این که علم و جهل مکلف در آن دخیل باشد-ثابت گردیده است.این تعریف در حقیقت همان تعریفی است که مرحوم شیخ در کتاب رسائل(ص ۳۰)برای حکم واقعی بیان نموده است؛یعنی حکم واقعی،اوامر و دستوراتی هستند که برای مکلف،به طور مطلق وارد شده اند یعنی چه مکلف بداند آن دستورات را و چه نداند،ولی احکام ظاهری دستوراتی هستند که مکلف در صورتی مأمور عمل به آن می باشد که نسبت به احکام واقعی علم نداشته باشد و یا شک در آن داشته باشد.

۲-تعریف مرحوم آخوند

صاحب کفایه رحمه الله گرچه تعریف مستقلی برای حکم ظاهری و واقعی ارائه نداده است،ولی در ابتدای قاعده لاضرر اشاره مختصری به تعریف این دو حکم دارد و می فرماید:«ثمّ لا بأس بصرف الکلام الی بیان قاعده الضّرر و الضّرار علی نحو الاقتصار و توضیح مدرکها و شرح

۱- (۱) .همان،ص ۱۹۱،س ۱۸.

مفادها و ایضًا نسبتها مع الادلّه المثبته للاحکام الثّابته للموضوعات بعناوینها الاولیه او الثّانویه. (۱)

در این کلام مرحوم آخوند،فراز آخر مورد بحث می باشد.در حقیقت هدف اصلی،بیان یکی از احکام اضطراری(قاعده لاضرر)در مقابل احکام اختیاری است ولی از کلمات ایشان می توان تعریفی از حکم واقعی و ظاهری نیز استنباط کرد،آن جا که می فرماید:یکی از اهداف ما سنجش نسبت قاعده لاضرر با ادله ای است که در واقع احکامی را که روی موضوعات و عناوین اولیه آن موضوعات قرار گرفته،اثبات می کند.منظور از این احکام همان احکام واقعی است که از طرف شارع جعل شده که بر موضوعات و عناوین اولیه-عناوینی که علم و جهل مکلف هیچ دخلی در آن احکام ندارد-قرار گرفته است.

اما اگر این احکام بر موضوعات و عناوین ثانویه آن ها قرار گیرد،حکم ظاهری خواهند بود.مراد از عناوین ثانویه آن است که نسبت به احکام واقعی یا اصلاً علم نداشته باشیم و یا شک داشته باشیم که در این صورت موظّف به عمل به احکام ظاهری هستیم.

۳-تعریف مرحوم مظفر

صاحب کتاب اصول فقه،تعریف دیگری برای احکام ظاهری و واقعی ارائه داده است و می فرماید:«ثمّ لا یخفی انّ الحکم الشّرعی الّذی جاء ذکره فی التّعریف السّابق علی نحوین:

۱.ان یکون ثابتاً للشّی بماهو فی نفسه فعل من الافعال کالمثال السّابق اعنی وجوب الصّلوه و یسمّی مثل هذا الحکم،(الحکم الواقعی).

ص:۱۹

۱- (۱) .خراسانی،محمد کاظم،کفایه الاصول،ج۲،ص۲۵۶.

۲.ان یکون ثابتاً للشّی بما انّه مجهول حکمه الواقعی کما اذا اختلف الفقها فی حرمت النّظر الی الاجنبیه او وجوب الاقامه للصّلوه.» (۱)

قسم اول آن است که حکم ثابت است برای شیء،زیرا آن شیء فی نفسه و فی ذاته،فعلی از افعال است،مثل وجوب که حکمی ثابت برای نماز است.این نماز فی ذاته فعلی از افعال به حساب می آید و این نوع حکم،حکم واقعی است.

قسم دوم آن است که حکم ثابت است برای شیء،ولی حکم واقعی شیء معلوم نیست،مثل نگاه کردن به زن اجنبی که معلوم نیست حکم واقعی اش حرمت است یا نه؟و یا حکم واقعی اقامه برای نماز معلوم نیست که واجب است یا نه.این نوع حکم،حکم ظاهری می باشد.

۴-تعریف مرحوم مشکینی

آیت الله مشکینی نیز در تعریف حکم واقعی و ظاهری می فرماید:فالاول هوالحکم المجعول علی الافعال و الذّوات بعناوینها الاولیّه الخالیه عن قید طروّ العنوان الثّانوی و قید الشّک فی حکمه الواقعی کالوجوب المرتّب علی صلوه الصّبح!الثّانی هو الحکم المجعول عند الجهل بالواقع و الشّک فیه،کالحکم المستفاد من ادلّه الامارات وادلّه اصول العملیه.» (۲)

طبق تعریف ایشان،حکم واقعی آن است که از طرف شارع مقدس جعل شده و به عناوین و افعال و ذوات تعلق گرفته است بدون این که عناوین دیگری بر آن عارض شده باشد؛قید شک نیز در حکم واقعی وجود ندارد،مانند تعلق گرفتن وجوب بر نماز صبح که خالی از هر قید

۱- (۱) .مظفر،محمدرضا،اصول فقه،ج۱،ص۶.

۲- (۲) .مشکینی،علی،اصطلاحات الاصول،ص۱۲۱.

و عنوان دیگری می باشد.اما حکم ظاهری آن است که از طرف شارع برای مکلف در صورتی که نسبت به حکم واقعی جاهل باشد یا شک در حکم واقعی داشته باشد،جعل می شود،مانند احکامی که از امارات و اصول عملیه به دست می آید و در صورتی که مکلف در حکم واقعی شک نماید،به این ظنون عمل می کند.

۵-تعریف نظر پژوهشگر پایان نامه

به نظر این حقیر،مختصرترین و جامع ترین تعریف،تعریفی است که این جانب به آن رسیده است و عبارت است از:

ان تعلّق الحکم المجعول من الله تعالی بذات الافعال و العناوین مطلقا فهو الحکم الواقعی.

وان تعلّق الحکم المجعول من الله تعالی بالافعال و العناوین مقیّداً بالشّک فی حکمها الواقعی فهو الحکم الظاهری.

یعنی اگر حکمی که از جانب خداوند متعال جعل می شود،به ذات افعال و عناوین-به طور مطلق-تعلق بگیرد،آن حکم واقعی بوده و اگر تعلق آن حکم به افعال و عناوین،مقید به شک در حکم واقعی آن باشد،حکم ظاهری است.البته این در صورتی است که ما مطلق را«رفض القیود»بدانیم نه«اخذ القیود».معنای رفض القیود این است که مطلق،خالی و مجرد از هر قیدی باشد،حتی کلمه اطلاق هم در آن به عنوان قید در نظر گرفته نشود.در مقابل،کلمه اخذالقیود است که بر این اساس،مطلق به معنای جمع بودن تمام قیود در آن می باشد.

البته لازم است این نکته را ذکر کنم که طبق نظر بعضی از اساتید،این تعریف در واقع همان تعریف مرحوم شیخ از احکام واقعی و ظاهری

ص:۲۱

می باشد؛لذا این تعریف در حقیقت تأییدی بر تعریف مرحوم شیخ از این دو حکم خواهد بود.

تعریف مفاهیم و اصطلاحات کلیدی

۱-جمع

«جمع»در لغت به معنای ضمیمه کردن اجزا به یکدیگر و تألیف کردن آن هاست.به گرو هی از مردم نیز جمع می گویند.

در اصطلاح علمای اصول و فقها،جمع به معنای آن است که بین اصل و فرع به موجب علت مشترکی که بین آن هاست،جمع کنند تا قیاس صحیح باشد و مقابل این عمل را«فرق»نامیده و علت مشترک اصل و فرع را«جامع»گویند. (۱)

اما منظور از جمع در این تحقیق،قرار گرفتن دو حکم واقعی و ظاهری در موضوع واحد است که محل بحث و نزاع واقع شده که آیا چنین جمعی ممکن هست یا نیست؟

۲-حکم

۱.در لغت،«الحکم»بر وزن قُفل،جمع آن«احکام»،مصدر آن«حَکم»به معنای القضاء می باشد.

حکم در اصطلاح عبارت است از:«خطاب الله المتعلّق بافعال المکلّفین بالاقتضاء و التّخییر»؛ (۲)یعنی حکم به معنای خطاب و اوامر خداوند متعال است که به افعال مکلفین تعلق گرفته و از مکلف می خواهد که کاری را

۱- (۱) .صلیبا،جمیل،فرهنگ فلسفی،ص۲۸۵.

۲- (۲) .قلعجی،محمد،معجم لغت الفقهی،ص۱۸۴.

انجام بدهد یا آن را ترک کند و یا مکلف مخیر است بین انجام یک کار و ترک آن.قسم اول مانند واجبات،مستحبات و محرمات و قسم دوم مانند مندوبات و مباحات می باشد.

در معنای دیگری برای حکم گفته اند:«القرار الّذی یصدره القاضی لینهی به المخاصمت بین المتخاصمین»؛ (۱)این تعریف حکم در اصطلاح قضاء است و عبارت است از قرار و دستوری که از طرف قاضی و حاکم صادر می شود تا از درگیری و نزاع بین دو متخاصم جلوگیری کند.

در کتاب القاموس الفقهی،تعریف دیگری هم برای حکم شکر شده است که به آن اشاره می کنیم:

«الحکم،القضاء،الحکمه،یقال الصّمت،حکم،العلم و التفقّه». (۲)حکم در لغت به معنای قضاوت و داوری،خرد و عقل است؛چنان که گفته می شود سکوت نشانه عقل و خرد است و به معنای علم و تفقه و فهمیدن نیز آمده است.

«اما فی الاصطلاح الفقهاء:ما ثبت بالخطاب کالوجوب و الحرمه»؛ (۳)اما حکم در اصطلاح فقها عبارت از چیزی است که با خطاب از طرف شارع مقدس وارد شده است،مثل وجوب و حرمت.

در کتاب«معجم الفاظ الفقه الجعفری»نیز تعاریف دیگری برای کلمه حکم شده است:

معنای اول:حکم در لغت عبارت است:«الاراده،القیاده،السّلطه،السّیطره،القرار،القضاء،النّص،الشّرط،العهده،والولایه.»حکم در لغت به

۱- (۱) .همان.

۲- (۲) .ابوحبیب،سعدی،القاموس الفقهی،ص۹۶.

۳- (۳) .همان.

معانی،اداره امور،رهبری و فرمانروایی،قدرت،قرار،تصریح،شرط نمودن،داوری،و سرپرستی آمده است.

اما در اصطلاح عبارت است از:«التّشریع الصّادر من الله تعالی لتنظیم حیات الانسان»؛قانونی است که از جانب خداوند متعال برای نظم بخشیدن به امور زندگانی انسان ها صادر شده است.

معنای دوم:«ماثبت بالخطاب الشّرعی کالوجوب والاستحباب و الحرمت و الکراهت.»معنای دوم اخص از معنای اول می باشد؛یعنی حکم عبارت است از چیزی که توسط خطاب شرعی از طرف شارع تثبیت گردیده است،مانند وجوب،حرمت،استحباب و کراهت.

معنای سوم:«الفتوی العامّه،ای انّه امر،یفتی به الفقیه و یلزم به مقلّدیه وغیر مقلّدیه،فالحکم اعمّ من الفتوی.» (1)در این جا حکم به معنای فتوای عمومی است؛یعنی حکم امری است که فقیه و مجتهد جامع الشرایط به آن فتوا می دهد و مقلدین و غیر مقلدینش را به انجام آن ملزم می کند.طبق این معنی حکم اعم از فتواست.

نکته:بین فتوا و حکم به طور کلی سه تفاوت وجود دارد:

۱.فتوا،حکم کلی است که در شبهات حکمیه اعمال می شود،مثل حلیت شرب توتون که یک حکم کلی برای آن و شامل انواع توتون می شود.اما حکم عبارت است از دستوری که مربوط به امور جزئی هست،مانند حکم به این که فردا اول ماه مبارک رمضان است.

۲.فتوا در حقیقت اخبار از حکم و امر الهی است؛اما حکم،انشاء چیزی است،مانند حکم قاضی به این که فلان چیز مال زید است.

ص:۲۴

۱- (۱) .فتح الله،احمد،معجم الفاظ الفقه الجعفری،ص۱۶۵و۱۶۶.

۳.فتوای مجتهد برای مجتهد دیگر نافذ و لازم الاطاعه نیست،اما حکم مجتهد برای مجتهد دیگر لازم الاطاعه است.

مرحوم طریحی نیز در کتاب مجمع البحرین،حکم را به معنای علم،تفقه،قضاوت و داوری همراه با عدالت دانسته است. (۱)

جمیل صلیبا نیز در کتاب فرهنگ فلسفی،حکم را در لغت به معنای علم،فقه،قضاوت عادلانه،فصل،قطع و یقین دانسته است (۲)؛اما در اصطلاح،حکم را در نزد هر مکتب علمی معنایی نموده است که چون ربطی به این بحث ندارد به آن ها نمی پردازیم.

۳-حکم تکلیفی

برای«حکم تکلیفی»فقط به چند تعریف اشاره می کنیم:

۱.«هو الا نشاءُ الصّادر بداعی البعث او الزّجر او التّرخیص و تسمیته بالتکلیفی لانّ فیه بحسب غالب مصادیقه کلّفت و مشقّت علی المأمور به.» (۳)حکم تکلیفی،انشائی است که از طرف شارع مقدّس صادر شده و انگیزه شارع از این انشاء،یا تحریک به انجام کار است و یا نهی از انجام آن کار و یا این که مکلف مخیر در انجام و ترک آن کار است.در این جا هم کلمه حکم تعریف شده و هم کلمه تکلیف و دلیل این که این حکم را حکم تکلیفی نامیده آن است که این احکام معمولاً با زحمت و دشواری انجام می گیرد.به عبارت دیگر بیشتر این عبادات زحمات و مشکلاتی را با خودشان به همراه می آورند،ازاین رو حکم تکلیفی نامیده شده اند.

ص:۲۵

۱- (۱) .طریحی،فخرالدین،مجمع البحرین،ج۶،ص۴۶.

۲- (۲) .فرهنگ فلسفی،ص ۳۲۰.

۳- (۳) .اصطلاحات الاصول،ص۱۱۷.

۲.«الحکم الشّرعی عند الاصولیین:خطاب اللّه تعالی المتعلّق بافعال المکلّفین بالاقتضاء او التخییر.» (۱)

حکم شرعی و تکلیفی نزد علمای علم اصول عبارت است از خطاب و دستور خداوند متعال که به افعال مکلّفین تعلّق می گیرد و از آن ها می خواهد که کاری را انجام دهند یا آن را ترک نمایند و یا مخیرند در انجام دادن آن کار و یا ترک آن.

۳.الحکم الشّرعی الّذی یستظهره الحاکم و القاضی فی دعوی او واقعهٍ شخصیه (۲)».طبق این تعریف،حکم شرعی و تکلیفی همان دستوری است که حاکم یا قاضی در دعاوی و مرافعاتی که در وقایع و حوادث جزئی و شخصی اتّفاق می افتد،بیان می کند.

۴-در جایی دیگر حکم تکلیفی چنین تعریف شده است

:

«الحکم الشّرعی المتعلّق بافعال الانسان و الموجّه لسلوکه مباشرتاً فی مختلف جوانب حیاته الشخصیّه و العبادیّه و العائلیه والاقتصادیه و السیاسیه الّتی عالجتها الشریعه و نظمتها جمیعاً کحرمت شرب الخمر و وجوب الصّلوه ووجوب الانفاق علی بعض الاقارب واباحت احیاء الارض و وجوب العدل علی الحاکم (۳).»

حکم تکلیفی،دستور شرعی است که به افعال انسان ها تعلق می گیرد و به طور مستقیم با رفتار و کردار انسان ها در ابعاد مختلف زندگی سر و کار دارد؛در زندگی شخصی،امور عبادی،امور خانوادگی و امور اقتصادی و سیاسی.قانون و شریعت تمام این ابعاد زندگی را درمان کرده

۱- (۱) .القاموس الفقهی،ص۹۶.

۲- (۲) .معجم الفاظ الفقه الجعفری،ص۱۶۶.

۳- (۳) .صدر،محمدباقر،المعالم الجدیده للاصول،ص۱۰۰؛معجم الفاظ الفقه الجعفری،ص۱۶۶.

و به آن ها نظم بخشیده است،مانند حرام بودن آشامیدن خمر،واجب بودن نماز،کمک و یاری رساندن به نزدیکان و لزوم عادل بودن قاضی.

۴-حکم وضعی

در تعریف«حکم وضعی»به دو معنا اشاره می کنیم:

۱.«الاحکام الوضعیه هی الامارات و العلامات الّتی وضعها الشّارع لتدلّ علی الاحکام التکلیفیه،و قد سمیّت وضعیه لانّ الشارع هو الّذی وضعها و حدّدها و نصّ علیها فی الکتاب و السنّه».

احکام وضعی علامت و نشانه هایی هستند که شارع آن ها را جهت دلالت بر احکام تکلیفیه جعل کرده است.وجه تسمیه آن ها به احکام وضعیه برای آن است که شارع مقدس آن ها را جعل و تعریف نموده است و نیز در کتاب و سنّت بدان ها تصریح شده است.

۲.«الحکم الشّرعی الّذی لایکون موجّهاً مباشراً للانسان فی افعاله و سلوکه و هو کلّ حکم یشرع وضعاً معیّناً یکون ماله تأثیر غیر مباشر علی سلوک الانسان من قِبل احکام الّتی تنظم علاقات الزوجیّه (۱)».

حکم شرعی رابطه مستقیم با رفتار و کردار انسان ها ندارد ولی شارع بر یک وضع خاص و معین آن را وضع و جعل نموده که موجب تأثیر غیرمستقیم بر رفتار و کردار انسان ها می شود،مانند قوانینی که برای ایجاد علقه زوجیت و نظم بخشیدن به آن وضع شده است.

۵-حکم تکلیفی واقعی و حکم تکلیفی ظاهری

تعریف این دو واژه ترکیبی،در تعریف اصل مسئله بیان شد؛

۱- (۱) .همان،ص۱۰۰و۱۶۶.

ازایـن رو آن را تکرار نمی کنیم.خلاـصه این که حکم واقعی روی ذات افعـال و عنـاوین می رود،ماننـد وجـوب نمـاز،و حکم ظاهری تعلق می گیرد به افعال،به قید شک در حکم واقعی آن،مانند وجوب نماز جمعه که به اصل استصحاب ثابت می شود.

۶-کیفیت جمع

معنای لغوی واژه ترکیبی«کیفیت جمع»چگونگی ضـمیمه کردن اجزا به یکدیگر است،ولی در این جا به معنای روش جمع بین حکم واقعی و ظـاهری می باشـد.به عبارت دیگر منظور از کیفیت جمع در این بحث،راه کارهایی است که علما برای جمع بین احکـام واقعی و ظـاهری ارائه داده انـد تا از این طریق بتواننـد از محاذیری هم چون اجتماع نقیضـین،ضـدین یا مثلین جلوگیری کنند.

۷-ملاکات احکام

«ملاک»در لغت به معنای قوام و اصل یک شیء و یا آن چه که قوام و بقای یک شیء وابسته به آن است،می باشد.

امـا در اصـطلاح اصولی و فقهی،ملاک عبارت است از مصالح و مفاسـدی که قوام و بقای احکام وابسـته به آن می باشـد؛هم چنـان که در میـان علمـا معروف است:احکام تابع مصالـح و مفاسـدی است که شارع مقـدّس برای آن ها لحاظ کرده است.در واقع فلسفه جعل احکام از طرف شارع همان مصالح و مفاسدی است که شارع برای احکام در نظر گرفته است.

۸-تنافی از حیث مبدأ

«تنافی از حیث مبدأ»بدان معناست که دو حکم در مقام جعل و تشریع،

در تعارض و تضاد باشند که در علم اصول از این تنافی به تعارض تعبیر می شود؛لذا علمای علم اصول می گویند جعل و تشریع دو حکم منافی و معارض بالنسبه به موضوع واحد،از حکیم و شارع مقدس محال است؛مثل این که شارع ازیک طرف حکم به وجوب نماز جمعه در عصر غیبت کند و ازطرف دیگر حکم نماید که نماز جمعه در این عصر حرام است.

۹-تنافی از حیث منتهی

«تنافی از حیث منتهی»آن است که دو حکم در مقام جعل و تشریع،هیچ تنافی و تضادی با هم ندارند بلکه هر دو دارای ملاک می باشند؛مثل این که شارع مقدس در یک جا بگوید:نجات غریق واجب است و در جای دیگر بگوید:وارد شدن در ملک غیر بدون اذن مالک حرام است.این جا در مقام جعل و تشریع قانون هیچ تضادی بین این دو حکم وجود ندارد،زیرا هر دو حکم دارای مصلحت و مفسده ذاتی می باشند،اما در مقام امتثال بین این دو حکم،تنافی و تضاد به وجود می آید،زیرا مکلّف قدرت اتیان و امتثال هر دو حکم را ندارد.برای مثال شخصی در حال غرق شدن است و کسی که می خواهد او را نجات دهد باید برای نجاتش وارد ملک غیر بشود؛در این جا امکان ندارد که مکلّف هم آن غریق را نجات بدهد و هم وارد ملک غیر نشود؛ازاین رو علما از تنافی از حیث منتهی تعبیر به تزاحم می کنند که مکلّف در آن واحد،قدرت بر اتیان و انجام دادن دو مأموربه را ندارد.بنابراین بحث مهم باب تعارض مربوط به باب تنافی از حیث مبدأ می شود و بحث بسیار مهم باب تزاحم،مربوط به تنافی از حیث منتهی می شود.پس در حقیقت یکی از تفاوت های بسیار مهم باب تعارض و باب تزاحم،تنافی از حیث مبدأ و تنافی از حیث منتهی می باشد.

۲-اشکالات اجتماع بین احکام واقعی و ظاهری

اشاره

اشکالات تعبد به ظنون از نظر ابن قبه

اولین کسی که مسئله محال بودن تعبد به ظنون و امارات و به عبارت دیگر«امتناع جمع بین حکم واقعی و حکم ظاهری»را مطرح کرد،محمدبن عبدالرّحمن معروف به«ابن قبه»است.ایشان دو محذور برای این امر بیان می کند:

محذور اول:محال است شارع،عمل به خبر واحد را تجویز نماید.استدلال ابن قبه بر این امر آن است که«لو جاز التعبد بخبر الواحد فی الاخبار عن النّبی لجاز التعبّد به فی الاخبار عن الله تعالی،و التّالی باطل اجماعاً فالمقدّم مثله»؛یعنی اگر تعبد و عمل به خبر واحدی که از معصوم علیه السلام نقل می شود،ممکن باشد-مانند آن جا که زراره حکمی را از امام علیه السلام نقل کند-،باید ممکن باشد عمل به خبر واحدی که از خداوند متعال نقل می شود؛مانند کسی که ادعای امامت یا نبوت دارد و می گوید من فرستاده خداوند یا ولی خدا هستم.

ابن قبه می گوید:چون تعبد و عمل به خبر واحد در مسائلی هم چون

نبوت و امـامت،قطعاً و بالاجماع باطل است،بنابراین تعبـد و عمل به خبر واحـدی که از امام علیه السـلام نقل می شود نیز باطل است.

محـذور دوم:عمـل به خبر واحـد موجب تحلیـل حرام و تحریم حلال می شود؛زیرا هیـچ اطمینانی وجود نـدارد که آن چه خبر واحـد به حلیتش خبر داده است،حرام نباشـد و نیز چیزی واحـد به حرمتش خبر داده است،حلال نباشد.شـیخ انصاری رحمه الله جواب ابن قبه را بعد از جواب از استدلال مشهور خواهد داد.

نظر مرحوم شیخ درباره امکان و عدم امکان تعبد به ظنون

مرحوم شـیخ در کتاب رسائل،به صورت مفصل مسـئله تعبـد به ظنون و امارات را مطرح کرده و به شـبهات و محاذیری که ابن قبه در این باره مطرح نموده،پاسخ می دهد.

ایشان در بحث«المقصد الثّانی فی الظّن و الکلام یقع فیه فی مقامین (۱)»در دو مقام جداگانه مسئله را مطرح می کند:

مقام اول:آیا تعبد به ظنون عقلاً امکان دارد یا نه؟

مقام دوم:در این مقام بعد از این که امکان تعبد را عقلاً ثابت می کند به این بحث می پردازد که تعبد به ظنون علاوه بر امکان عقلی،واقع نیز شده است هم عقلاً و هم شرعاً.

نظر ابن قبه مربوط به مقام اول است که از امکان و عدم امکان تعبد به ظنون و امارات بحث می کند.در این مقام دو نظر کاملاً متفاوت وجود دارد:

نظر اول؛نظر مشهور است که معتقدند تعبد به ظنون و امارات امری ممکن است.

ص:۳۲

۱- (۱) .انصاری،شیخ مرتضی،رسائل محشّی،ص۴۴.

نظر دوم؛از ابن قبه می باشد که مقابل نظر مشهور قرار می گیرد؛زیرا ایشان قائل به استحاله و عدم امکان تعبد به ظنون و امارات است.از آن جایی که مرحوم شیخ انصاری از اولین کسانی است که بعد از ابن قبه،مفصل به این بحث پرداخته،لذا از نظریات ایشان در این مقام استفاده می کنیم:

اشکالات تعبد به ظنون بنا به نظر مشهور

اشاره

مرحوم شیخ می فرماید:«استدلّ المشهور علی الامکان بوجوه.» (۱)مشهور علما بر امکان تعبد به ظنون به چند وجه استدلال کرده اند که مرحوم شیخ تنها به یک وجه آن اشاره نموده است که وجه دوم آن ها می باشد.

دلیل اول مشهور این است که:«ادلّ الدّلیل علی امکان الشّیءِ وقوعه.»بهترین دلیل بر ممکن بودن یک چیز،وقوع و وجود آن شیء در خارج می باشد.در این بحث نیز تعبد به ظنون و امارات واقع گردیده است،مانند عمل و تعبد به فتوا،بینه و هم چنین اصول لفظیه و عملیه که همگی در عین حالی که از ظنون هستند حجت بوده و عمل به آن ها واجب و لازم است.

دلیل دوم مشهور بر امکان تعبد به ظنون و امارات،اصل عقلایی است که مرحوم شیخ در ادامه جواب از دلیل مشهور به آن اشاره می کند:«انّا لانجد فی عقولنا بعد التأمّل ما یوجب الاستحاله»؛یعنی وقتی ما به عقل و وجدان خودمان مراجعه می کنیم-البتّه بعد از تأمل و تفکر بر روی آن-هیچ محذور و استحاله ای در تعبد به ظنون و امارات نمی بینیم.

۱- (۱) .اعتمادی،مصطفی،شرح رسائل،ج۱،ص۷۵.

۱-جواب مرحوم شیخ از استدلال مشهور و استدلال ابن قبه

مرحوم شیخ از استدلال دوم مشهور این گونه جواب می دهد که:این قطع به عدم لزوم محال که مشهور ادعا نموده،در واقع متوقف است بر این که عقل علاوه بر احاطه کامل به تمام جهات حسن و قبح،علم داشته باشد که در این بحث،یعنی در تعبد به ظنون،هیچ قبحی وجود ندارد.

مرحوم شیخ می فرماید:چنین چیزی لااقل در مانحن فیه به اثبات نرسیده است؛یعنی چنین احاطه ای را برای عقل در مورد بحث نمی بینیم،لذا می فرماید:بهتر است این گونه استدلال کنیم که بعد از تحقیق و تأمّل در مسئله،چیز یا به عبارت دیگر محذوری را که سبب محال بودن تعبد به ظنون شود،به دست نیاوردیم؛چنان چه راه و روش عقلای عالم این است که وقتی نسبت به یک امر یا یک مسئله نظر می دهند این گونه استدلال می کنند،نه آن گونه که مشهور قاطعانه نظر داده است.محشّی کتاب رسائل نیز به منظور تأیید کلام شیخ،جمله ای از شیخ الرّئیس نقل می کند که اگرچه این جمله را در حاشیه نقل می کند ولی از خود کلمات مرحوم شیخ نیز این امر استفاده می شود و نظر شیخ هم ناظر به همین امر است،زیرا ایشان می فرماید:«و هذا طریق یسلکه العقلاء فی الحکم بالامکان»؛یعنی راه و روش عقلا نیز همان چیزی است که در حکم به امکان گفتیم.این بیان مرحوم شیخ ناظر به همان جمله معروفی است که از شیخ الرّئیس نقل شده است که می فرماید:«کلّما قرع سمعک من الغرائب فذره فی بقعه الامکان ما لم یزدک عنه قائم البرهان (۱)»؛یعنی هر چه شنیدی و به نظرت امری عجیب و شگفت انگیز جلوه کرد،تا زمانی که

۱- (۱) .بوعلی سینا،حسین بن عبدالله،الاشارات و التنبیهات،ج۳،ص۴۱۸.

دلیلی بر رد آن نیافتی فوراً منکر آن مشو بلکه در ورطه امکان قرارش بده،یعنی امکان و احتمالش را بده و بگو ممکن است چنین چیزی وجود داشته باشد.

با توجه به این که جمله نقل شده از شیخ الرئیس با آن چه خود ایشان در کتاب الاشارات و التنبیهات دارد،متفاوت است،متن کامل جمله ایشان را بیان می کنیم:

«ایّاک ان تکون تکیّسک و تبرّؤک عن العامّه هو ان تبرّی منکراً لکلّ شیء فذلک طیش وعجز،ولیس الخرق فی تکذیبک ما لم یستبن لک بعد جلیت دون الخرق فی تصدیقک مالم تقم بین یدیک بیّنت،بل علیک الاعتصام بحبل التوقّف وان ازعجک استنکار ما یوعاه سمعک ما لم تتبرهن استحالته لک.فالصّواب ان تسرح امثال ذلک الی بقعت الامکان مالم یزدک عنه قائم البرهان.واعلم انّ الطبیعه عجائب و للقوی العالیه الفعّاله و القوی السافله المنفعله اجتماعات علی غرائب». (۱)

این نصیحتی است که فیلسوف متفکر و اندیشمند بزرگ،شیخ الرئیس،در آخر کتابش بیان می کند.مرحوم خواجه نصیر که این کتاب را شرح زده است،می فرماید:شیخ الرّئیس این نصیحت را در حقیقت به آن دسته از مکاتب فلسفی نموده که اگرچه احاطه علمی و فلسفی کامل بر مسائل عقلی پیدا نکرده اند ولی بدون دلیل و برهان دست به انکار امری ممکن می زنند که از کیاست و فطانت یک متفکر و اندیشمند،امری بعید است و حتی نشانه عجز و ضعف بنیه علمی اوست.ازاین رو تا زمانی که دلیل و برهان قاطع بر وجود یا عدم یک شیء اقامه نگردیده،در ابتدا باید

۱- (۱) .همان.

به ریسمان توقف چنگ زد و سپس آن را در استراحتگاه امکان قرار داد.

شیخ انصاری رحمه الله بعد از بررسی و نقد نظر مشهور،به نقد و بررسی نظر ابن قبه می پردازد که در مقابل مشهور موضع گرفته و قائل به محال بودن تعبد به ظنون شده است.

مرحوم شیخ می فرماید:«ویظهر من الدّلیل المحکی عن ابن قبه فی استحاله التعبّد بالخبر الواحد عموم المنع لمطلق الظّن»؛ (۱)گرچه آن چه که در کلام ابن قبه به آن تصریح شده این است که تجویز شارع بر عمل به خبر واحد محال است،ولی دلیلی که ایشان به آن استدلال می کند شامل تمام ظنون اعم از امارات و اصول عملیه می شود.

سپس مرحوم شیخ در جواب ادلّه ابن قبه می فرماید:اولاً،اجماعی که ایشان بر بطلان جواز عمل به خبر واحد به آن تمسک نموده قائم است بر این که چنین عملی واقع نشده،نه این که عمل به خبر واحد ممتنع باشد.به عبارت دیگر اجماع بر عدم وقوع قائم شده،نه بر امتناع و بین این دو تفاوت زیادی است.

ثانیاً،در قیاس ابن قبه،اصول دین به فروع دین قیاس شده که این نوع قیاس،حجت نیست.

ثالثاً،این قیاس مع الفارق است،زیرا ایشان اصول دین را به فروع دین قیاس نموده و چنین قیاسی باطل است؛چراکه اثبات اصول دین باید با ادلّه و براهین قطعیه باشد اما در فروع دین لازم نیست که ادله حتماً قطعی باشد بلکه از طریق امارات و ظنون معتبره نیز می شود احکام الهی را به دست آورد.

۱- (۱) .رسائل،ص۲۴.

اما جوابی که شیخ از دلیل دوم ابن قبه می دهد دو قسم است،یک جواب نقضی و یک جواب حلّی!

جواب نقضی؛امور و مسائل زیادی از قبیل فتوای مجتهد،بینه و مدارکی که در مورد دعاوی اقامه می شود و نیز قاعده ید،در عین حالی که مفید علم نیستند اما با این حال عمل به آن ها واجب و لازم می باشد.حتی قطع هم گاهی جهل مرکب است،چون انسان خیال می کند که نسبت به امری قطع دارد ولی ممکن است در واقع قطع و علمی وجود نداشته بلکه جهل مرکب باشد،اما با این حال عمل به چنین قطعی لازم و واجب بوده و چنین قطعی حجت است.

جواب حلّی؛مرحوم شیخ می فرماید که اگر مراد جناب ابن قبه از تحلیل حرام و تحریم حلالی که لازم می آید،تحلیل حرام و تحریم حلال ظاهری باشد،چنین چیزی اصلاً لازم نمی آید یا لزوم چنین چیزی را قبول نداریم.برای مثال اگر خبری بگوید که توتون حلال است لازمه خبر این نیست که توتون حرام باشد ظاهراً یا واقعاً.اما اگر مراد ایشان این باشد که لازم می آید تحریم حلال واقعی ظاهراً،چنین چیزی را رد نمی کنیم،زیرا گاهی چیزی که خبر واحد قائم بر حرمتش شده در واقع حلال بوده است یا برعکس چیزی که در واقع حرام بوده ولی خبر واحد قائم برحلّیتش شده است و نیز گاهی هم بوده که خبری قائم بر حلّیت چیزی شده ولی در واقع آن چیز حلال بوده است.

سپس مرحوم شیخ برای توضیح بیشتر می فرماید:بهتر است که در جواب ابن قبه این طور گفته شود که گویا ایشان از جواب داده شده زیاد راضی نیست؛چراکه این جواب منسوب به صاحب فصول است که اگر مراد،ممتنع بودن تعبد به خبر در مسئله ای باشد که باب علم به واقع در

آن مسئله منسد است در این صورت اصلاً منع از عمل به خبر واحد معقول نیست،چه رسد به این که ممتنع باشد؛زیرا در صورتی که علم به واقع ممکن نباشد مکلف از دو حال خارج نیست:یا برای مکلف در این واقعه حکمی هست و یا هیچ حکمی ندارد و مانند حیوانات و دیوانگان بلاحکم و بلاتکلیف می باشد.

اگر برای مکلف حکمی بوده و در عین حال باب علم هم منسد باشد،در این صورت چاره ای نداریم جز این که مکلف را ارجاع دهیم به چیزی که مفید علم نیست،مانند امارات ظنیه و اصول عملیه که خبر نیز یکی از این امارات می باشد.دلیل بر این ارجاع نیز همان انسداد باب علم به احکام هست.

اما اگر برای مکلف هیچ حکمی در این مسئله نباشد،لازم می آید از عمل و تعبد به ظنون و امارات،ترخیص و تجویز فعل حرام واقعی که نباید انجام بدهد و نیز لازم می آید ترک و انجام ندادن واجب واقعی که باید انجام بدهد.این می شود کرّ علی ما فرّ،یعنی ابن قبه به همان محذوری گرفتار می شود که خودش از آن فرار می کرد.بنابراین اگر ابن قبه ملتزم بشود که با فرض میسر نبودن و در دسترس نبودن علم به احکام و تکالیف،هیچ وجوب و تحریمی هم وجود ندارد-چون واجب و حرام چیزی است که مکلف،علم به طلب فعل و ترک آن داشته باشد-،در این صورت از تعبد به خبر هیچ تحلیل حرام یا تحریم حلالی لازم نمی آید.

در ادامه مرحوم شیخ می فرماید:به هرحال گمان نمی رود که ابن قبه حتی در این فرض هم تعبد به خبر را ممتنع بداند،زیرا این که ایشان قائل به امتناع تعبد به خبر است برای آن است که قائل به انفتاح باب علم

می باشد؛زیرا ابن قبه از لحاظ زمانی،قبل از مرحوم سید مرتضی و شاگردان ایشان بوده که همگی قائل به انفتاح باب علم بوده اند. (۱)

۲-اشکالات مرحوم آخوند بر نظر مرحوم شیخ

۱.اشکال اول:مرحوم آخوند می فرماید:ثابت نشده است که عقلا به محض شک در امری فوراً بنا را بر امکان بگذارند(لمنع کون سیرتهم علی ترتیب آثار الامکان عند الشّک فیه.)

۲.اشکال دوم:بر فرض هم که ثبوت چنین بنایی را از عقلا قبول کنیم این چنین بنایی شرعاً حجیت ندارد(ومنع حجیّتها لو سلّم ثبوتها لعدم قیام دلیل قطعی علی اعتبارها).برای این که هیچ دلیل قطعی برحجیت چنین بنایی نداریم و دلیل ظنی هم که اثری ندارد؛زیرا بحث بر سر امکان و عدم امکان تعبد به ظنون است.به عبارت دیگر مصادره بر مطلوب می شود؛یعنی دلیل عین مدعا می شود،لذا امکان ندارد که تعبد به ظنون را با دلیل ظنی ثابت کنیم.

۳.اشکال سوم:بر فرض این که حجیت بنای عقلا را قبول کنیم این بحث هیچ فایده ای ندارد؛زیرا اگر ما دلیل بر وقوع تعبد به ظنون داشته باشیم دیگر نیازی به بحث از امکان تعبد و عمل به ظن نداریم(فلا حاجت معه فی دعوی الوقوع الی اثبات الامکان و بدونه لا- فائدت فی اثباته کما هو واضح).چراکه مرتبه وقوع بعد از مرتبه امکان است و تا چیزی امکان نداشته باشد قابل وقوع و تحقق نیست.ازاین رو اگر عمل و تعبد به ظنون واقع شده باشد یا ما دلیلی بر وقوع تعبد به ظنون داشته باشیم بحث از امکان تعبد،لغو خواهد بود.

ص:۳۹

۱- (۱) .رسائل محشی،ص۲۵.

حال اگر دلیلی بر وقوع تعبد نداشته باشیم مرحوم آخوند می فرماید:باز هم بحث از تعبد هیچ فایده ای ندارد،زیرا یکی از ویژگی های بحث اصولی این است که دارای ثمر باشد و بحث ما از امکان،یک بحث فلسفی صرف نیست تا فقط از امکان و عدم امکان یک امری بحث کنیم بدون این که نیازی به مترتب شدن ثمره ای داشته باشیم (۱).

۳-اشکال مرحوم نایینی بر نظر مرحوم شیخ

بعد از ذکر نظر مرحوم شیخ در امکان تعبد به ظن و بیان اشکالات مرحوم آخوند،مرحوم خویی اشکال چهارمی از مرحوم نایینی نقل می کند:اگر بنای عقلا را بر امکان یک امر قبول کنیم،فقط در امکان تکوینی می باشد نه در امکان تشریعی که محل بحث ما است؛یعنی عقلا در تکوینیات،امکان وجود یا عدم یک شیء بنا را بر امکان آن شیء می گذارند و این امکان که در امور تکوینی می باشد غیر از امکانی است که در امور تشریعی و اعتباری از آن بحث می گردد؛لذا بحث از چنین امکانی از محل بحث ما خارج است (۲).

۴-دفاع مرحوم خویی از نظر مرحوم شیخ

بعد از ذکر تمام این اشکالات،مرحوم خویی به دفاع از نظر مرحوم شیخ می پردازد و می فرماید:انصاف این است که نظر ایشان کاملاً تام و تمام بوده و هیچ یک از این اشکالات بر مرحوم شیخ وارد نیست.

وارد نبودن اشکالات مرحوم آخوند برای این است که مراد ایشان از

۱- (۱) .کفایه الاصول،ج۲،ص۴۳.

۲- (۲) .موسوی الخوئی،سید ابوالقاسم،اجودالتقریرات،ج۳،ص۱۰۹.

بنـای عقلاـ که مرحوم شـیخ ادعـا کرده،این است که مراد شـیخ بناگـذاری عقلاست بر امکان به طور مطلق،ولی ظاهر امر و در واقع حقیقت مطلب این است که مراد شـیخ،بناگـذاری بر امکـان به طور مطلق نیست،بلکه وقتی مرحوم شـیخ ادعا می کنـد که عقلاـ در صورت شـک بنایشـان بر امکـان است منظورشـان این است که عقلاـ زمـانی بنـا بر امکان امری می گذارنـد که دلیل معتبری بر وقوع آن امر وجود داشته باشد.

سپس مرحوم خویی می فرمایـد:آن چه از ظاهر کلام شـیخ اسـتفاده می شود این است یا لااقل احتمال می دهیم که مراد ایشان آن چه که ما گفتیم باشد نه آن چه مرحوم آخوند فرموده است.وقتی مسـتفاد از کلام شیخ این بود که مراد از امکان،امکان به طور مطلق نیست،ثمره و فایده هم مترتب می شود بر بحث کردن از امکان و استحاله تعبد به ظنون،چون در صورت ثابت شدن امکان تعبـد به ظن،مکلف بایـد به ظاهر کلام مولا عمل کنـد و در صورتی که محال بودن تعبـد به ظن ثابت گردد هیچ راهی برای مکلـف نیست جز این که از ظـاهر کلاـم مولاـ که ظن آور است،دست بردارد؛زیرا قرینه قطعیه ای وجـود دارد که در این گونه موارد بنـای عقلاـ بر امکـان و عمـل به ظـاهر کلمـات مولاـست تـا زمـانی که محـال بودن آن ثـابت نشود.برای مثال مولا دسـتوری به عبدش بدهد برای انجام عملی ولی این عبد در امکان وجوب و استحاله آن عمل شک کند،چون احتمال می دهد که در آن عمل مفسـده ای باشد و از طرف دیگر محال می داند که مولای حکیم عبدش را به انجام عملی امر نماید که دارای مفسـده است،امـا در عین حال احتمال می دهـد که مراد مولا ظاهر کلامش نباشـد و دسـتوری که بر بنـده اش داده شایـد برای امتحان یا اغراض دیگر باشد و هیچ طلب و امر جدی دیگری در کار نباشد؛در این گونه موارد

هیچ کسی شک ندارد که بنای عقلای عالم اخذ و عمل به ظاهر کلام مولا و اعتنا نکردن به احتمال محال بودن آن است و نیز هیچ کسی شک نمی کند که شارع مقدس این بنای عقلا را امضا می نماید؛لذا اشکالات مرحوم آخوند بر مرحوم شیخ وارد نیست.

اما در اشکال مرحوم نایینی بر مرحوم شیخ که بناگذاری عقلا بر امکان یک امر در صورت شک در آن امر،در امکان تکوینی جاری است نه در امکان تشریعی.

دفاعی که مرحوم خویی از شیخ در مقابل محقق نایینی می کند بدین صورت است که:امکان و استحاله از امور واقعی می باشد که درک آن کار عقل است و عقل درک می کند که این امر یا این شیء ممکن است یا محال!ولی امکان هیچ وقت به تکوینی و تشریعی تقسیم نمی گردد،بلکه امکان همیشه از امور تکوینی است.نهایت امر این است که متعلق امکان گاهی از امور تکوینی است،مانند این که کسی از روی علامات و نشانه های جوّی پیش بینی کند که در فلان روز باران خواهد آمد یا امکان بارش باران یا طوفان وجود دارد که این ها از امور تکوینی می باشد.گاهی هم متعلق امکان از امور تشریعی است،مثل این که گفته شود این حکم،ممکن است یا تعبد به ظن امکان دارد و هیچ محذوری از آن لازم نمی آید.پس نتیجه مطلب این شد که تعبد به ظنون بنا به فرمایش مرحوم شیخ،ممکن است و هیچ یک از اشکالاتی که آن دو بزرگوار(مرحوم آخوند و مرحوم نایینی)وارد نموده اند در حقیقت وارد نیست. (۱)

۱- (۱) .واعظ الحسینی البهسودی،سید سرور،مصباح الاصول،ج۲،ص۹۱.

اشکالات تعبد به ظنون از نگاه امام خمینی

اشاره

مرحوم امام،قبل از پاسخ به سؤال اصلی(کیفیت جمع بین احکام ظاهری و واقعی)،مقدمه ای درباره تعبّد به ظنون و امارات و محاذیر به طور مفصّل بیان می کند که با اندکی تلخیص به آن اشاره می کنیم:

ایشان در ابتدای بحث«الکلام فی الظّن» (۱)می فرمایند که بحث در دو مقام صورت می گیرد:

در مقام اول،بحث از امکان تعبّد به ظن است و مقام دوم بحث می کند که آیا تعبد به ظن و عمل به آن واقع شده است یا نه؟

مقام اول:مرحوم امام درباره مقام اول می فرماید:گرچه از ابن قبه نقل شده که تعبد به ظن،ممتنع است و او منکر امکان چنین تعبدی شده است،ولی استدلال ابن قبه بیانگر این مطلب نیست زیرا او در یک جا می گوید:«التّعبد بالخبر الواحد یستلزم اجتماع الحلال و الحرام و المفسده و المصلحه».

مرحوم امام می فرماید:این استدلال ابن قبه بیانگر آن است که امکان تعبد به ظنون را نفی می کند.اما در جای دیگر ایشان چنین استدلال می کند:«لو جاز الاخبار عن النّبی لجاز الاخبار عن الله».این جمله بیانگر آن است که ایشان وقوع تعبد به ظنون را قبول ندارد،اما امکان تعبد را می پذیرد.

در این جا مرحوم امام می فرماید:دو تفاوت بین اخبار صادر شده از ناحیه خداوند متعال و اخبار رسیده از پیامبر و ائمه معصومین وجود دارد:

۱- (۱) .سبحانی،جعفر،تهذیب الاصول،ج۲،ص۵۹.

فرق اول؛این که باطل بودن اخباری که از خداوند متعال نقل می شود برای این است که اگر چنین تعبدی باطل نباشد،لازم می آید اختلال در شریعت؛زیرا در این صورت باید ادعای هر کسی را که از جانب خداوند خبری بیاورد قبول کنیم،در حالی که می بینیم با این که چنین تعبدی باطل است و این باب به اصطلاح مسدود است،اما گاهی برخی ملحدها ادعاهایی را مطرح می کنند و خودشان را پیامبر یا امام معرفی می کنند.

حال اگر این باب باز باشد و صدور اخبار از جانب خداوند شرعاً جایز باشد،آن زمان معلوم می شود که چه غوغاها و ادعاهای کاذبی مطرح می شود.اما اخبار رسیده از پیامبر چون تحت قاعده و ضابطه خاصی می باشد لذا هر کسی جرئت چنین ادعایی را نمی تواند بکند یا امکان ندارد که هر کسی ادعای اخبار بلاواسطه را از پیامبر بنماید.

فرق دوم؛این که اخبار رسیده از جانب خداوند متعال،باطل است برای آن است که ممتنع است که مخبرین چنین اخباری را مستند به حس کنند،بنابراین مجبورند که اخبار آن ها با واسطه باشد؛واسطه نیز یا جبرئیل امین است و یا شنیدن صداهایی که خداوند متعال ایجاد نموده است،چنان که با حضرت موسی علیه السلام در کوه طور از طریق ایجاد صدا تکلم نمود ولی مشکلی که در این طریق وجود دارد آن است که چطور این مدعی،واسطه را تشخیص دهد که آیا این واسطه حضرت جبرئیل است یا صوتی است که خداوند ایجاد نموده است؛چه بسا امکان دارد این مدعی،اصوات شیاطین و اجنّه را شنیده و خیال می کند که جبرئیل است یا صوتی است که خداوند آن را ایجاد نموده است. (۱)به هر حال امام می فرماید:این استحاله و امتناعی که ادعا شده،قطعاً استحاله و امتناع

۱- (۱) .تقوی اشتهاردی،شیخ حسین،تنقیح الاصول،ج۳،ص۸۲.

ذاتی نمی باشد،زیرا چنین استحاله ای نیاز به ارائه دلیل و برهان دارد و چنین برهانی وجود ندارد.پس باید منظور از استحاله و امتناعی که ابن قبه ادعا کرده است،امکان احتمالی باشد،همان طور که در کلام شیخ الرّئیس،ابن سینا نیز ذکر شده است«کلّما قرع سمعک من الغرائب فذره فی بقعت الامکان ما لم یذدک عنه قائم البرهان (۱)»؛یعنی هر چه شنیدی و دلیلی بر آن نیافتی فوراً منکر آن مباش بلکه امکان احتمالش را بده که اصل این جمله را قبلاً ذکر کردیم.

در این مقام(امکان تعبد به ظنون)امام رحمه الله اصرار دارد که از این امکان تعبیر به امکان احتمالی نماید و می فرماید:تعبیر و در حقیقت تفسیر امکان به ذاتی و وقوعی،تفسیر به جایی نیست،زیرا که نه راهی به این این تعبیر و تفسیر داریم و نه محتاج چنین تفسیری هستیم.

در ادامه مرحوم امام می فرماید:بله!در بعضی از تقادیر،استحاله ادعا شده قابل تقسیم به استحاله ذاتی و وقوعی می باشد.

ولی به طور کلی چون امام این تعبیر و تفسیر را قبول ندارند،می فرمایند:بهتر است که عنوان بحث را از امکان تعبد به ظن،تغییر بدهیم به«القول فی عدم وجدان الدّلیل علی امتناع التّعبد با الامارات (۲)»؛یعنی بحث در نیافتن دلیل و برهان است بر ممتنع بودن تعبد به امارات.

سپس ایشان متعرض نظر مرحوم نائینی می شود که می فرماید:والمراد من الامکان المبحوث عنه فی المقام هو الامکان التّشریعی؛یعنی انّ من التّعبد بالامارات هل یلزم محذور فی عالم التّشریع؟ (۳)

۱- (۱) .الاشارات و التّنبیهات،ج۳،ص۴۱۸.

۲- (۲) .تهذیب الاصول،ج۲،ص ۶۰.

۳- (۳) .فوائدالاصول،ج۳،ص۸۸.

مرحوم نـائینی می فرمایـد:مراد از امکـانی که در مقـام از آن بحث می شود امکان تشـریعی است،بـدین معنا که آیا از تعبـد به امارات،محذوری در عالم تشریع لازم می آید یا نه؟که مراد همان محاذیری است که قبلاً ذکر کردیم.

مرحوم امام می فرماید:این نظر خالی از اشـکال نیست؛زیرا امکان تشریعی یکی از اقسام امکان وقوعی است،نه این که مخالف با امکان وقوعی باشد،چون در این صورت تقسـیم امکان به فلکی،عنصـری ملکی و ملکوتی نیز باید صحیح باشد.علاوه بر این اشـکال،محـذوراتی هم که در مورد تعبـد به امـارات از قبیـل اجتماع حب و بغض،مصـلحت و مفسـده،و اراده کراهت در یک موضوع توهم شـده انـد،محـاذیر تکوینیه هسـتند نه تشـریعیه؛لـذا این که مرحوم نائینی که امکان مورد بحث را امکان تشـریعی دانسته،این محاذیر را جزو محذورات تشریعیه فرض کرده،صحیح نیست.

محاذیری که در تعبد به ظن مورد توهم واقع شده است

اشاره

(۱)

بعـد از بحث امکان تعبـد به ظن،مرحوم امام به عنوان مقـدمه به محاذیری می پردازد که درباره این تعبد وجود دارد.ایشان این محاذیر را به چند دسته تقسیم می کند:

۱.محاذیری که به ملاکات احکام مربوط می شود،مانند اجتماع مصلحت و مفسده.

۲.محاذیری که به مبادی خطابات مربوط می شود مانند:اجتماع اراده و کراهت و حب و بغض.

۱- (۱) .تهذیب الاصول،ج۲،ص ۶۰.

۳.محاذیری که مرجع آن نفس خطابات است مانند:اجتماع نقیضین،اجتماع ضدّین و اجتماع مثلین.

۴.محاذیری که به لوازم خطابات شرعیه مربوط می شود مانند:القاء در مفسده و تفویت مصلحت.

این تمام مطلبی است که مرحوم امام درباره تقسیمات محاذیر توهم شده در تعبد به ظنون،بیان نموده است.ولی چون ایشان تقسیمات را بسیار مختصر بیان نموده و نیاز به توضیح بیشتری دارد،ما هر یک از این اقسام را به طور مختصر توضیح می دهیم:

۱.محاذیر مربوط به ملاکات احکام،مثل اجتماع مصلحت و مفسده.به این معنا که از تعبد به ظنون،اجتماع این دو لازم می آید.علت این که مرحوم امام این اجتماع را به ملاکات احکام ربط داده،برای این است که احکام تابع ملاکات می باشد.به عبارت دیگر قوام احکام و فلسفه بقا و دوام احکام،در حقیقت همان ملاکات می باشد که عبارت است از مصالح و مفاسدی که شارع مقدّس هنگام جعل احکام در نظر گرفته است؛یعنی هر حکمی که شارع جعل نموده است برای انجام دادن آن حکم،مصلحتی را دیده و لحاظ نموده و یا در ترک آن،مفسده ای را ملاحظه نموده است که براساس مصلحت باید بجا آورده شود و براساس آن مفسده نباید انجام داده شود.

۲.محاذیر مربوط به مبادی خطابات.مرجع این محاذیر ابتدای هر خطابی هست،زیرا مولا هر حکمی که می خواهد انشاء و جعل نماید،در ابتدای امر نسبت به آن حکم یا اراده و حب پیدا می شود که در این جا اراده مولا به انجام آن حکم تعلق می گیرد و یا نسبت به آن حکم یک نوع کراهت و بغض به وجود می آید که مولا از انجام آن حکم اکراه

خواهد داشت.قسم اول مثل عبادات واجب و مستحب و قسم دوم مثل محرمات و مکروهات.لذا اجتماع اراده و کراهت و حب و بغض مربوط به مبادی و ابتدای خطابات می شود.

۳.محاذیری که مرجعش نفس خطابات شارع است،مثل:اجتماع ضدین،اجتماع نقیضین و مثلین.دلیل این امر آن است که اوامر و دستورات شارع مقدس گاهی طوری است که در یک جا قابل اجتماع نیست و این عدم قابلیت اجتماع به خاطر این است که گاهی دو حکم نقیض همدیگرند،گاهی ضد همدیگر و گاهی هم مثل هم.برای مثال اگر شارع بگوید،بجا آوردن نماز جمعه بر تو واجب است و در خطابی دیگر بگوید،نباید نماز جمعه را بجا بیاوری.در این جا دو خطاب نقیض همدیگرند،زیرا«صلّ صلوه الجمعه»با«لاتصلّ صلوه الجمعه»،نقیض یکدیگرند.در مورد ضدین و مثلین نیز چنین است.

۴.محاذیری به لوازم خطابات شرعیه مربوط می شود.برای مثال شارع دستوری صادر می کند که این که این کار باید انجام بشود و مکلّف هم انجام می دهد،اما لازمه این خطاب شرعی آن است که مکلّف در مفسده ای واقع بشود و در مقابل مصلحتی هم از او فوت شود.در این جا این محذور،لازمه این خطاب شرعی است،لذا تعبد به ظنون گاهی علاوه بر این که موجب القاء در مفسده می گردد،سبب تفویت مصلحت نیز می شود!

بعد از ذکر و توضیح اقسام این محاذیر و مثال های آن،مرحوم امام به توضیح و تفصیل بیشتر این محاذیر به صورت لفّ و نشر مشوّش می پردازد و در ابتدا از محذوری شروع می کند که در تقسیم مذکور در مرتبه چهارم قرار داشت:

الف)محذور اول:تفویت مصلحت و القاء در مفسده

(۱)

توضیحی که مرحوم امام درباره این محذور می دهد بسیار مفصل است و ما سعی می کنیم با ادای حق مطلب،به اختصار آن را بیان کنیم:

ایشان می فرماید:آن چه مسلّم عند الکل است این است که عمل به ظنون و امارات هیچ وقت مطابقتش با واقع،قطعی و دائمی نبوده است والاّ تبدیل به علم می شد.به عبارت دیگر یکی از ویژگی های مهم ظنون این است که گاهی با واقع موافقت دارد و گاهی چنین موافقت و مطابقتی اصلاً وجود ندارد؛لذا اگر شارع مقدّس دستور عمل به ظنون بدهد خود این امر به تعبد از جانب شارع موجب تفویت مصالح بسیاری از مکلّف و القاء در بسیاری از مفاسد می شود،زیرا اگر امر شارع به تعبد به ظنون نباشد مکلف باید تفحص کند و به تحقیق بپردازد تا علم به تکلیف برایش حاصل شود و این طبق دستور قرآن کریم است که می فرماید: فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ .این تفحص و تحصیل علم در صورتی است که باب علم مفتوح باشد و در صورت انسداد باب علم،مکلف باید تحفّظاً للواقع احتیاط نماید.

سپس ایشان می فرماید:گاهی می شود از این اشکال(تفویت مصلحت و القاء در مفسده)این گونه جواب داد که در بسیاری از موارد مطابقت امارات و ظنون با واقع و اصابت آن ها با واقع یا بیشتر از مطابقت و اصابت علم و اعتقاد قطعی با واقع است و یا لااقل در مطابقت و عدم مطابقت،مساوی با علم می باشد؛لذا شارع مقدسی که بر آشکار و نهان عالم آگاه است،با علم و وقوف به این جهت،امر به تعبد به ظنون

۱- (۱) .همان،ص ۶۱.

نموده و به ترک تحصیل علومی که مساوی با امارات هست و یا حتی در مرحله پایین تر از امارات قراردارد،دستور داده است.

در ادامه مرحوم امام می فرماید:این صحیح نیست،زیرا مراد از انفتاح باب علم یا زمان حضور امام علیه السلام هست که مکلف امکان رسیدن به حضور امام علیه السلام و سؤال از محضر آن بزرگوار را داشته باشد؛در این صورت شکی نیست که آن چه مکلف از امام دریافت می کند یا هیچ خطایی در آن نیست،یا خطایش کمتر از روایات و اخباری است که با واسطه های زیاد(از طریق نقل)به مکلف می رسد؛زیرا احتمال مخالفت با واقع هست.هم چنین خطایی که در زمان حضور امام محتمل است در آن چه که مکلف از امام شنیده،یا به جهت تقیه است و یا برای امری است که از تقیه نادرتر است.

اما احتمال خطا و مخالفت با واقع،از روایات گوناگون که به طرق مختلف و از روات مختلف الاحوال از حیث حفظ روایات و یا از حیث وثاقت روات و یا از حیث حسن تعبیر کلام امام و بالاخره از حیث مراتب فهم و ادراک روایات،به مراتب بیشتر خواهد بود.

اما اگر مراد از انفتاح باب علم این است که اگرچه امام حاضر است اما موانع گوناگونی وجود دارد که موجب می شود رسیدن به حضور امام علیه السلام را برای مکلّف بسیار دشوار شود مثل:دوری مکلف از امام یا محبوس بودن امام و یا محصور بودن امام از ناحیه معاندین و دشمنان اهل بیت علیهم السلام.چنان چه اکثر ائمّه این طور بودند.

در این حالت اصلاً تحصیل علم تفصیلی امکان ندارد تا بگوییم مطابقت امارات با واقع بیشتر از علم تفصیلی است،زیرا سالبه منتفی بانتفاء موضوع است؛تنها چیزی که امکان دارد این است که ما علم به موافقت اجمالی پیداکنیم.

ص:۵۰

بنابراین معقول نیست بگوییم که میزان اصابت اماره به واقع بیشتر از علم است؛زیرا اگر این مطلب درست باشد در مواردی که اماره وجود دارد مکلف باید احتیاط کند و به اماره عمل نکند.این باید برخلاف احتیاط باشد با این که ضرورت فقه برخلاف این مطلب است؛یعنی ضرورت فقه حکم می کند حتی در موارد تحقق اماره نیز احتیاط تحفظاً للواقع(برای حفظ واقع)صحیح است.

هم چنین مرحوم امام اشکال دیگری مطرح می کند که فلسفه و حکمت امر شارع مقدس به تعبد به امارات و ظنون این است که اخبار و احادیث معصومین علیهم السلام در همه کشورهای اسلامی منتشر گردد و در حقیقت امر شارع به تعبد به امارات،بزرگ ترین انگیزه و داعی برای نشر و نقل اخبار و احادیث می شود.لذا اگر امر به تعبد وجود نداشت،داعی برای نقل و نشر احادیث نیز وجود نمی داشت.علاوه بر این،احکام الهی که از طریق همین اخبار و احادیث بیان گردیده است به فراموشی سپرده می شد و هیچ راهی به آن ها وجود نداشت،نه اجمالاً و نه تفصیلاً.در این صورت انسان ها حتی از اطاعت اجمالی و احتیاط در عمل هم باز می ماندند،زیرا راه اطاعت و احتیاط که همان نقل و نشر احادیث می باشد با این فرض به فراموشی سپرده می شد.

جواب ایشان بر این اشکال آن است که:داعی برای نقل و نشر احادیث منحصر در امر به تعبد به امارات و ظنون نیست بلکه دواعی زیاد و گوناگونی وجود دارد.علاوه بر این،شارع مقدس می تواند به غرض خودش که همان احتیاط است در زمانی که علم به احکام وجود ندارد نائل گردد؛به این طریق که نقل و نشر احادیث را واجب نماید تا این که موضوع عمل به احتیاط نیز محقق گردد.

ص:۵۱

بعد از این اشکال و جواب،باز مرحوم امام به دفاع از اشکال می پردازد و می فرماید:اگر شارع امر به تعبد نمی کرد و تحصیل علم تفصیلی را در زمان حضور امام واجب و لازم می نمود،و احتیاط را در زمان غیبت امام یا حتی در زمان حضور ولی با عدم امکان دسترسی به معصومین علیهم السلام واجب می کرد،در خود این الزام تحصیل علم تفصیلی و الزام احتیاط،مفسده بزرگی وجود دارد که سبب می شود که شارع برای جلوگیری از این مفسده بزرگ امر به تعبد به امارات نماید.

توضیح مطلب این که،اگر در زمان انفتاح باب علم و حضور امام و رفتن مردم به محضر آن ها و سؤال از ایشان امری ممکن است،ولی این امر باعث ازدحام و تجمع بیش از حد شیعیان و موجب بدبینی و بغض بیشتر خلفا نسبت به معصومین علیهم السلام شده و حتی سبب می شود که آن ها به قتل امام آن زمان اقدام کنند.نتیجه این شد که خلفای جور بر شیعیان مسلط گردیده و موجب قلع و قمع اصول شیعه و نرسیدن احکام و معارف شوند؛پس امر دایر است بین عمل به اخبار وارده از ائمه دین علیهم السلام-که از طریق راویان ثقه به ما می رسند-یا لازم دانستن تحصیل علم تفصیلی که موجب این مفسده عظیم و جانسوز خواهد شد.

احتیاط در احکام نیز-چه در این زمان و چه در زمان حضور-برای این که موجب عسر و حرج و موجب اختلال نظام می گردد و سبب می شود مردم به دلیل این محذورات از دین اسلام روگردان شوند و طاقت تحمل احکام را نداشته باشند،لذا عمل به اخبار وارده و امارات و ظنون،مفسده اش به مراتب کمتر از به وجود آمدن این محذورات مختلف است.

ب)محذور دوم:اجتماع ضدین،نقیضین و مثلین

(۱)

محذور دوم در تعبد به ظنون و امارات این است که اگر امارات و ظنون مطابق واقع باشد اجتماع مثلین لازم می آید،مانند جایی که بگوید نماز جمعه واجب است و در واقع هم نماز جمعه واجب باشد.اما اگر امارات و ظنون مطابق واقع نباشد یا اجتماع نقیضین لازم می آید،مثل این که خبری بگوید نماز جمعه واجب است و در واقع واجب نباشد،یا اجتماع ضدین لازم می آید،مانند آن ها که خبر بگوید نماز جمعه واجب است و در واقع نماز جمعه حرام باشد.

مرحوم امام می فرماید:این محذور در صورتی لازم می آید که قول مشهور را بپذیریم که قائلند به تضاد بین احکام؛یعنی هر حکمی ضد حکم دیگر می باشد،در غیر این صورت-اگر قول مشهور را نپذیریم-جایی برای این محذور در این بحث وجود ندارد.

سپس ایشان قول مشهور را رد می کند و می فرماید:این قول دارای مبنای صحیحی نیست و ادامه می دهد که:مشهور،ضدین را این گونه تعریف کرده اند:«الضّدان امران وجودیان غیر متضائفان المتعاقبان علی موضوع واحد لا یتصّور اجتماعهما فیه،بینهما غایت الخلاف»؛یعنی ضدین دو امر وجودی می باشند که متضائف نیستند؛بدین معنا که از تصور یکی از آن ها تصور دیگری لازم بیاید که در یک جا قابل جمع باشند،بلکه اصلاً اجتماع آن دو در موضوع واحد قابل تصور نیست و نهایت اختلاف بین آن دو حاکم است.

اشکال مرحوم امام این است که طبق این تعریف،نباید بین چیزی

۱- (۱) .تهذیب الاصول،ج۲،ص۶۵.

که وجود ندارد و شیء دیگر ضدیتی وجود داشته باشد،هم چنان که اشیاء فاقد وجود خارجی،هیچ ضدیتی بینشان نیست،مثل امور اعتباریه که فقط در عالم اعتبار موجودند و وجود خارجی و واقعی ندارند.طبق این تعریف،اشیائی که در موضوعی قابل حلول نیستند و قائم به موضوعی نیز نمی باشند نباید ضدیتی بین آن ها وجود داشته باشند.

در ادامه،مرحوم امام می فرماید:اموری که وجود خارجی و واقعی ندارند یا از امور اعتباری هستند که تنها در عالم اعتبار موجودند و هیچ تضادی بین آن ها و سایر اشیا و موجودات نمی باشد؛و انشائیات از امور اعتباری بوده و هیچ تحقق و وجودی ندارند مگر در عالم اعتبار؛از قبیل دلالت الفاظ که وضع شده برای معانی الفاظ و نیز هیئت امر و نهی که وضع شده برای بعث و زجر اعتباری در مقابل بعث و زجر تکوینی.برای مثال،اگر مولا ـ بگوید«صلّ»این امر در ایجاد بعث و تحریک اعتباری استعمال می شود نه بعث و تحریک تکوینی.

سپس می فرماید:از مطالبی که ذکر شد بطلان قول کسانی که قائل هستند احکام خمسه نسبت به همدیگر متضادند،ثابت می گردد.چنان چه مشهور قائل به تضاد بین این احکام هستند در باب ترتّب،اجتماع امر و نهی و جمع بین احکام واقعی و ظاهری.

در ادامه مرحوم امام دلیل عدم ضدیت را بیان می کند که:عدم تضاد بین احکام به جهت نبودن شرط ضدیت و تضاد یا نبودن قید ضدیت نیست بلکه نبودن تضاد و بطلان قول به تضاد بدین علت است که تضاد،تماثل و تخالف-ضد هم بودن،مثل هم بودن یا مخالف هم بودن-از مراتب حقیقت و از ویژگی های ماهیت یک موجود در خارج هستند،بنابراین احکام خمسه،حظ و بهره ای از وجود خارجی ندارند تا از

احکام و خصوصیات یک موجود در خارج از قبیل تضاد،تماثل و تخالف و مانند آن برخوردار باشند.

ایشـان هم چنین می فرمایـد:مسئله امتناع اجتماع امر و نهی به جهت وجود تضاد بین احکام نمی باشـد بلکه عـدم جواز اجتماع این دو به دلیـل وجود تضـاد بین مبـادی و ملاک آن ها می باشـد که مصالـح و مفاسـد و اراده و کراهت باشـد؛زیرا این ها در شیء واحـد قابـل جمـع نیسـتند،چرا که امر به شـیء و نهی از همـان شـی در آن واحـد،از حکیم محـال است؛چـون مرجع این امر،تکلیف به محـال می باشـد نسـبت به مکلف،و تکلیف محـال است نسـبت به شـارع؛یعنی در حقیقت از خود مولـای حکیم چنین تکلیفی محال و ممتنع می باشد،زیرا این امر با حکمت او نمی سازد.

ج)محذور سوم:اجتماع اراده وجوبیه و تحریمیه

(۱)

در این محـذور،اراده حتمی و قطعی مولا بر عمل به احکام واقعی تعلق گرفته و مفروض در بحث این است که عمل و تعبـد به ظنون و امـارات گـاهی مخـالف با واقع می شود؛ازاین رو لزوم تعبـد به امارات و ظنون و هم چنین جواز عمل به آن ها با اراده قطعی و حتمی مولا که به احکام واقعی تعلق گرفته است،قابل جمع نیست.

مرحوم امام در ادامه می فرماید:این اشکال و محذور در احکام ظاهری جاری است،چه اماره و چه اصل باشد و چه در قواعد و اصالت الصحه باشد؛در همه جا این اشکال وجود دارد.

اما در جواب،ایشان ابتـدا می فرمایـد:احکام دارای دو مرتبه می باشد-برخلاف مرحوم شـیخ انصاری که احکام را دارای چهار مرتبه می داند-

---

۱- (۱) .تهذیب الاصول،ج۲،ص۶۷.

مرتبه اول انشاء و جعل احکام است،مانند احکامی که به طور کلی وضع و جعل می شود.در این مرحله،احکام از طرف شارع مقدس انشاء می شود با قطع نظر از مخصصات و مقیدات و تبصره هایی که به آن اضافه می شود،مثل:اقیموا الصّلوه،اوفوا بالعقود،احلّ الله البیع.و نیز مانند قوانینی که جبرئیل امین بر پیامبر صلی الله علیه و آله آورده است ولی هنوز وقت و زمان اجرا و عمل به آن قوانین نرسیده است به جهت برخی مصالح و یا اجرائش به تأخیر افتاده تا ظهور دولت حقّه ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف.

مرتبه دوم احکامی هستند که به مرحله فعلیت رسیده اند.این ها قوانینی هستند که بعد از ورود مخصصات و مقیدات و تبصره ها-طبق اراده جدی و حتمی مولا-تحت عمومات و اطلاقات باقی مانده اند و یا زمان اجرا و عمل آن رسیده است و به مرحله اجرا نیز درآمده است.

نکته لازم به ذکر این که اجماع قائم شده مبنی بر این که احکام بین عالم و جاهل مشترک بوده و به نسبت هر دو طائفه مساوی است،مربوط می شود به قسم اول از احکام یعنی احکام انشائی مشترک بین عالم و جاهل،ولی احکامی که به مرحله فعلیت رسیده اند مختص به عالم بوده و کسانی که علم به احکام ندارند و از دسترسی به احکام واقعی عاجزند،مجازند که به امارات و ظنون معتبره عمل کنند،حتی اگر منجر به مخالفت با واقع شود.زیرا وجوب احتیاط در همه موارد یا بعضی موارد برای تحفظ احکام واقعی،مفاسد عظیمی را موجب می شود که به مراتب از مفسده عمل به امارات و ظنون بیشتر است که تفصیل این مفاسد در محذور اول گذشت.

بنابراین در مرحله اول،احکام به صورت عاری از هر قید و شرطی از طرف شارع جعل می شود و زمانی که وقت اجرا و عمل به آن احکام

فرارسید،با جعل دیگر شرائط،قیود و تبصره ها و مخصصات،احکام طبق اوضاع و شرائط مکلفین از طرف شارع وضع می شود و صادر می گردد که اگر مکلف عالم به احکام واقعی بود بر طبق آن باید عمل کند و اگر دسترسی به احکام واقعی نداشت برای جلوگیری از واقع شدن در مفاسد عظیم تر و بیشتر مجاز است که به امارات عمل کرده و به ظنون متعبد شود.

د)محذور چهارم:تدافع و تعارض بین ملاکات احکام

(۱)

در این محذور اگر مکلف متعبد به ظنون و امارات شود،در صورت تخلف این ظنون از واقع،لازم می آید اجتماع مصلحت و مفسده بدون این که در این میان کسر و انکساری صورت بگیرد و به عبارت دیگر بدون این که مفسده جبران بشود.

مرحوم امام می فرماید:از آن چه تاکنون بیان کردیم جواب این محذور روشن می شود و خلاصه اش این است که مصالح و ملاکاتِ عمل بر طبق امارات و ظنون،بر مصالحِ عمل بر طبق احتیاط ارجحیت دارد به جهت حفظ واقع؛زیرا لازمه عمل به احتیاط،عسر و حرج شدیدی است که دین از آن نهی کرده است«ماجعل علیکم فی الدّین من حرج».زیرا احتیاط موجب اختلال نظام معاش مردم و به بار آوردن مفاسدی می شود که به تفصیل بیان کردیم.

ه)بیان متأخرین از محاذیر تعبد به ظنون در نظر مرحوم خویی

مرحوم خویی می فرماید:آن چه متأخرین از علما در توضیح کلام

۱- (۱) .همان،ص ۷۰.

ابن قبه بیان فرموده اند در حقیقت بیان دیگری می باشد از محاذیری که ابن قبه به آن ها قائل است؛این است که تعبد به ظنون شامل دو محذور است که یکی از ناحیه تکلیف،دومی از ناحیه ملاک تکلیف ناشی می گردد.

محذور از ناحیه تکلیف؛اگر اماره و ظنونی که مکلف متعبد به حجیّت آن می شود و به آن عمل می کند،موافق و مطابق با حکم واقعی مشکوک فیه باشد،در این صورت از اجتماع این دو حکم،اجتماع مثلین لازم می آید و اجتماع مثلین محال است.

اما اگر این اماره و ظنونی که مکلف به آن متعبد می شود،مخالف با حکم واقعی مشکوک فیه باشد،در این صورت لازم می آید اجتماع نقیضین یا اجتماع ضدین که این دو محذور نیز محال هستند؛پس تعبد به غیر علم از قبیل امارات و ظنون عقلاً امکان ندارد.

محذور از ناحیه ملاک تکلیف؛اماره و ظنون-که شرعاً معتبر است-در بسیاری از موارد دلالت بر وجوب چیزی می کند که در واقع آن چیز مباح می باشد یا دلالت بر حرمت چیزی می کند که آن چیز در واقع حرام نیست بلکه مباح می باشد.لازمه چنین تعبدی آن است که مکلف ملتزم به چیزی شود که هیچ مصلحت ملزمه در آن وجود ندارد؛در حالی که احکام،تابع مصالح و مفاسد هستند و این همان مراد ابن قبه می باشد که قائل است از تعبد به امارات و ظنون تحریم حلال و بالعکس لازم می آید.هم چنین در بسیاری از موارد دیگر امارات و ظنون قائم بر مباح بودن شیء می شود و دلالت می کند که ارتکاب آن شیء مباح بوده و شرعاً مجاز می باشد،ولی همان شیء در واقع محکوم به الزام در فعل هست که وجوب باشد یا مکلف ملزم

به ترک آن است که حرام باشد.لازمه چنین تعبدی یا تفویت مصلحت واقعیه و یا القاء در مفسده واقعیه است.مراد ابن قبه از تحلیل حرام و تحریم حلال نیز همین مورد است،در حالی که هم تحریم حلال و هم تحلیل حرام نسبت به حکیم محال است.(1)پس طبق این دو استدلال که بیان دیگری است از استدلال ابن قبه،تعبد به ظنون و امارات عقلاً محال است و امکان ندارد.

1- (1) .هاشمی شاهرودی،سید علی،دراسات فی علم الاصول،ج3،ص107.

۳-کیفیت جمع بین احکام واقعی و ظاهری از منظر امام خمینی،آیت الله خویی و شهید صدر رحمه الله

دیدگاه امام خمینی رحمه الله

اشاره

مرحوم امام در ابتدا می فرماید:علما در باب جمع بین حکم واقعی و ظاهری هرکدام طریقی را انتخاب نموده و با حل این مشکل راه فراری برای خودشان پیدا کرده اند که به بعضی از این راه حل ها اشاره می کنیم:

ایشان ابتدا به تبیین نظر مرحوم نائینی-که به تعبیر امام از اعاظم عصر است-پرداخته و می فرماید:بعضی از اعاظم عصر چند جواب برای حل این مشکل ذکر کرده اند:جواب اول برای تخلف طرق و امارات از واقع است،جواب دوم برای تخلف اصول محرزه از واقع و جواب سوم برای تخلف اصول غیر محرزه از واقع می باشد.در ابتدا نظر مرحوم نائینی در فوائدالاصول را بررسی کرده و سپس به بیان اشکالات مرحوم امام بر نظر ایشان خواهیم پرداخت.

۱-بررسی راه کار مرحوم محقق نایینی

اشاره

مرحوم نائینی در بحث:«والتّحقیق فی الجواب هو ان یقال...» (۱)

ص:۶۱

۱- (۱) .کاظمی خراسانی،محمدعلی،فوائد الاصول،ج۳،ص۱۰۵.

می فرماید:مواردی که امکان دارد که بین احکام ظاهری و واقعی تضاد واقع شود،سه قسم است:

۱.مواردی که طرق و امارات معتبره برخلاف واقع باشد.

۲.مواردی که اصول محرزه از واقع تخلف کند.

۳.مواردی که اصول غیر محرزه برخلاف واقع باشد.

قسم اول:طرق و امارات

اشاره

دراین باره ایشان می فرماید:چون مجعول در باب طرق و امارات حکم تکلیفی نیست،بلکه حجیت و طریقیت می باشد-که از احکام وضعی است نه تکلیفی،حتی منتزع از احکام تکلیفی نیز نمی باشد و شارع مستقلاً جعل نموده است-لذا هیچ تضادی بین طرق و اماراتی که برخلاف واقع است با احکام تکلیفی واقعی وجود ندارد؛گرچه ایشان بعضی احکام وضعی را در جعل تابع احکام تکلیفی می داند ولی طریقیت و حجیت را مجعول بالاستقلال می داند؛ازاین رو می فرماید:معضل اجتماع متضادین واقع نمی شود و به بیان دیگر،در این میان چیزی جز حکم تکلیفی واقعی وجود ندارد،چه طرق و امارات مطابق واقع باشد و چه مخالف واقع،تنها اثرش این است که طرق و امارات اگر مطابق واقع باشد موجب تنجز واقع می شود و مؤاخذه بر او صحیح است و در صورت خطا و مخالفت با واقع موجب می شود که مکلف معذور باشد و مؤاخذه بر او صحیح نیست،مانند علمی که مخالف با واقع باشد،بدون این که حکم مجعول دیگری در بین باشد. (۱)

۱- (۱) .همان،ص۱۰۸.

اما مرحوم شیخ قائل است که احکام وضعیه هیچ گونه استقلالی در جعل ندارد بلکه همه آن ها منتزع از احکام تکلیفی بوده و در جعل نیز تابع احکام تکلیفی است.

اشکالات مرحوم امام بر این راه حل

بعد از روشن شدن نظر مرحوم نائینی،مرحوم امام در:«و فی ما افاده مواقع للنظر»، (۱)پنج اشکال بر نظر مرحوم نائینی وارد می کند که به ترتیب به آن ها اشاره می کنیم:

اشکال اول:طرق و امارات هیچ گونه حکمی-چه حکم وضعی و چه حکم تکلیفی-ندارند؛یعنی عمل شارع به طرق و امارات کاملاً مانند عمل عقلا در مسائل زندگی(معاملات و مسائل سیاسی و...)می باشد و امضای شارع مقدس در عمل به امارات دلیل بر این نمی شود که این عمل ملازمه داشته باشد با انشاء حکم نسبت به طرق و امارات و یا این که عمل شارع تابع انشاء حکم در باب طرق و امارات باشد،بلکه غرض شارع از چنین عملی این است که نه منعی از بنای عقلا نموده و نه تصرفی در بنای آن ها نموده است.روایات و اخباری هم که درباره عمل به طرق و امارات وارد شده همگی ارشاد به بنای عقلا دارند و چیز جدیدی نیاورده اند.

مرحوم امام در ادامه می فرماید:گرچه خود مرحوم نائینی در مباحث گذشته به این امر اعتراف نموده،ولی این جا برخلاف آن چه که در سابق اعتراف کرده،مشی نموده است.

اشکال دوم:اگر قائل شویم که طریقیت نسبت به امارات معتبره از

۱- (۱) .تهذیب الاصول،ج۲،ص۷۱.

طرف شارع مقدس جعل شده و مستند این قول هم اخبار وارده می باشد که در شأن هر خبر و یا در شأن راویان و مخبرین این اخبار وارد شده است،مانند فرموده امام علیه السلام که می فرماید:«اذا اردت حدیثاً فعلیک بهذا الجالس»؛یعنی هر گاه حدیثی را خواستی از ما بشنوی یا بدانی،از این شخصی که در این مجلس نشسته بخواه،که امام علیه السلام به زُراره اشاره می کند.و یا مثل فرمایش دیگر امام علیه السلام که می فرماید:«و اما الحوادث الواقعه فارجعوا فیها الی روات حدیثنا»؛در رخدادهای که واقع می شود به راویان و ناقلان کلمات ما مراجعه کنید.یا در جای دیگر امام علیه السلام می فرماید:«علیک بالاسدی یعنی ابا بصیر و یا العمری ثقت فاسمع له واطع فانّه ثقت مأمون علی الدّین و الدّنیا»؛بر توباد که به ابابصیر مراجعه کنی و یا العمری-از دیگر اصحاب امام علیه السلام-که ثقه است.از او کلمات و روایات ما را بشنو و او را اطاعت کن زیرا مورد اطمینان و امین ما می باشد.

امام خمینی می فرماید:بر فرض که مستند قول به جعل وسطیت و طریقیت از طرف شارع،این اخبار باشد اولاً؛این ها تماماً ارشاد به گفته ها و عملکرد عقلاـ می باشد و ثانیاً؛آن چه در این اخبار و روایات جعل شده و مورد اهتمام شارع واقع گردیده،وجوب عمل بر طبق این اخبار است تعبداً.چرا که عمل بر طبق این اخبار همان واقع است و شارع آثار واقع را بر مؤدّای این اخبار مترتب می کند و غیر از این که شارع،مؤدّای اخبار را واقع فرض کرده و آثار واقع را بر آن ها بار کرده،اثر دیگری هم چون وسطیت و طریقیت وجود ندارد.بنابراین اگر شما قائلید که وسطیت و طریقیت امر مجعولی از طرف شارع است و مستندتان این اخبار است،چنین چیزی از اخبار وارده استنباط و استظهار نمی شود.

ص:۶۴

اشکال سوم:مرحوم امام به مرحوم نائینی اشکال می کند که در مقام تعبد به امارات معتبره و اصول عملیه،آن چه قابل جعل از طرف شارع است این است که شارع جعل کند وجوب عمل بر طبق اخباری که در آن مورد وارد شده و هم چنین جعل کند وجوب ترتیب اثر را بر مؤدای اخبار و آن چه که اخبار بر آن دلالت می کند.

اما طریقیت و کاشفیتی که شما قائل به جعلش هستید اصلاً قابل جعل نیست؛برای این که اگر یک شیء تکویناً دارای صفت طریقیت و کاشفیت باشد نیازی به اعطای طریقیت و کاشفیت برای آن شیء ندارد و اگر فاقد این دو صفت باشد معقول نیست چیزی را که کاشف نیست کاشف و چیزی را که طریق نیست طریق قرار بدهد.به عبارت دیگر،همان طور که کاشفیت،ذاتی علم و قطع است،پس نه سلبش از قطع امکان و نه جعل آن برای قطع؛زیرا تحصیل حاصل است.هم چنین عدم کاشفیت،ذاتی شک و نقصان در مقام کشف،ذاتی امارات است،پس معقول نیست سلبش یا جعلش برای امارات.لذا آن چه قابل جعل است چیزی نیست جز وجوب عمل بر طبق مفاد امارات و ترتیب اثر واقع بر امارات معتبره که این وجوب تعبد به امارات،به لسان تحقق واقع می باشد.الغاء احتمال خلاف در امارات نیز از باب تعبد می باشد و ما از این وجوب عمل بر طبق مفاد امارات،کاشفیت را انتزاع می کنیم.هم چنین حجیت همانند کاشفیت،بعد از هر جعلی می باشد،چه جعل وضعی و چه جعل تکلیفی؛نه این که حجیت مجعول مولا باشد بلکه امریست انتزاعی و قاطع عذر است در صورت مخالفت با واقع.پس نظر شما(مرحوم نایینی)که

مجعول در امارات،حجیت و طریقیت است و این دو هم از احکام وضعیه هستند،کاملاً مخدوش است.

اشکال چهارم:مرحوم نائینی در ردّ نظر مرحوم شیخ که قائل بود تمام احکام وضعیه منتزعی از احکام تکلیفیه می باشد،فرمودند که بعضی از احکام وضعیه نه تنها منتزعی از احکام تکلیفیه نیست بلکه کاملاً- برعکس است،یعنی احکام تکلیفیه منتزعی از احکام وضعیه می باشد،مثل زوجیت که از احکام وضعیه است و تعدادی از احکام تکلیفی از آن انتزاع می شود،مانند وجوب نفقه بر زوجه،حرام بودن ازدواج زوجه با غیر،واجب بودن همخوابی با زوجه و امثال این امور که همگی از زوجیت که یک حکم وضعی است انتزاع می شود.هم چنین مرحوم نائینی در ردّ نظر شیخ فرمود:جامعی بین زوجیت که حکم وضعی است با احکام تکلیفی وجود ندارد تا زوجیت از آن ها انتزاع شود.

اشکال مرحوم امام این است که دلیل انتزاع نشدن احکام وضعی-مانند زوجیت از احکام تکلیفی هم چون وجوب انفاق زوجه و مانند آن-به جهت نبودن جامع بین این دو نوع از حکم نیست،بلکه عدم انتزاع برای این است که احکام تکلیفی از آثار مترتبه بر زوجیت و از آثار متأخر از زوجیت می باشد؛یعنی در حقیقت زوجیت،موضوع واقع می شود برای احکام تکلیفی بعد از خودش.

در ادامه مرحوم امام می فرماید:ما مواردی هم داریم که زوجیت از احکام تکلیفی انتزاع می شود،مثل اوامری که در آیات و روایات درباره ازدواج و نکاح و تشکیل خانواده و...وارد شده است.پس حقیقت امر آن است که زوجیت،از مخترعات و مجعولات شرعیه

نیست بلکه یک امر عقلائی محض هست که حیات انسانی و زندگی بشری مرهون امر زوجیت و تشکیل خانواده است و منافع و آثار با ارزش زیادی بر این امر معقول مترتب می شود.تنها کاری که شرائع آسمانی نسبت به این امر خطیر و مهم انجام داده اند این است که یک سری اصلاحات و حدودی را برای هر چه بهتر شدن مسئله ازدواج به ارمغان آورده اند تا حیات بشری از گزند مفاسد،سالم مانده و خانواده ای سالم براساس منطق و عقل و آن چه شارع برای اصلاح آن آورده،به وجود بیاید.

اشکال پنجم:مرحوم امام می فرماید:بعد از این همه طول و تفصیلی که شما دادید اشکال هم چنان به حال خودش باقی می باشد؛زیرا جعل طریقیت،وسطیت و حجیت برای طرق و امارات-با این که می دانیم امکان مخالفت با واقع وجود دارد-با بقای احکام واقعی که عبارت است از فعلیت تام و تمام احکام واقعی،قابل جمع نیست.به عبارت دیگر،اراده جدی و حتمی شارع مقدس نسبت به احکام واقعی،با جعل طریقیت و حجیت و وسطیت برای امارات-که چه بسا موجب تفویت واقع می شود-جمع نمی شود،زیرا لازمه چنین جعلی،جواز مخالفت با واقع از جانب مولاست.

هم چنین مرحوم امام می فرماید:قیاس مرحوم نائینی-قیاس وسطیت در اثبات امارات؛به علمی که احیاناً مخالف با واقع می شود-قیاس مع الفارق است،زیرا عمل کردن مکلف به علم مخالف با واقع در حقیقت تجویز و ترخیص از طرف شارع نیست بلکه به دلیل تقصیری است که از خود مکلف سر زده است.اما مخالفت طرق و امارات با

واقع،به اختیار مکلف نیست بلکه عمل به امارات گاهی مطابقت با واقع دارد و گاهی هم منجر به مخالفت با واقع می شود.

قسم دوم:اصول محرزه

خلاصه نظر مرحوم نائینی در آن چه نسبت به اصول محرزه از طرف شارع جعل شده این است که مکلف در عمل به این اصول بنایش بر این باشد که آن چه که مکلف به آن عمل می کند همان واقع است و چیزی مغایر با واقع نیست و طرف دیگر شک را نادیده گرفته و کالعدم فرض می کند.چنان چه امام علیه السلام در قاعده تجاوز می فرماید:«بلی قد رکعت.» (۱)در این جا شارع مقدس مؤدّی را همان واقع قرار داده؛یعنی اگر مکلف شک کند در رکوع بعد از سجده،امام می فرماید:بنا را بر این بگذار که رکوع را واقعاً انجام داده ای.در این جا طرف دیگر شک که انجام ندادن رکوع است کالعدم تلقی می شود.در استصحاب نیز همین گونه است.بنابراین در اصول محرزه،مجعول جز بنای عملی بر این که آن چه مکلف انجام داده همان واقع است،چیزی دیگری نیست و حکم دیگری وجود ندارد تا با حکم واقع در تضاد یا در تناقض قرار بگیرد و موجب اجتماع نقیضین یا ضدین شود.

اشکال مرحوم امام بر این نظر آن است که اولاً،بنای عملی مکلف بر این که آن چه مکلف انجام داده همان واقع است،قابل جعل نیست؛زیرا بناگذاری،فعل مکلف می باشد بلکه آن چه قابل جعل است،وجوب بنای عملی مکلف است؛به این معنا که شارع مقدس بفرماید:واجب است بر

۱- (۱) .الحرّ العاملی،محمد بن الحسن،وسائل الشیعه،ج۶،باب ۱۳ از ابواب رکوع،ح۳،ص۳۱۷.

مکلف که بنا بگذارد بر این که،آن چه انجام داده همان واقع است.پس باز هم مشکل تضاد بین حکم واقعی و ظاهری به حال خودش باقی خواهد ماند و بنای عملی-که شما فرمودید-نمی تواند این مشکل را برطرف کند.

ثانیاً،آن چه شما در قاعده تجاوز فرمودید که باید بنای عملی داشت بر اتیان جزء یا شرط بعد از تجاوز از محل که گاهی هم سبب می شود واقع ترک شود.این بنای عملی با فعلی بودن حکم واقعی جزء و شرط قابل جمع نیست زیرا وجوب جزء و شرط نماز در حق مکلف،فعلیت دارد.

ثالثاً،آن هو هویت و عینیتی که شما در اصول تنزیلیه و محرزه فرض کردید که بنای عملی مکلف باشد بر این که آن چه انجام داده همان واقع است،چنین چیزی در اصول محرزه وجود ندارد و این ادعایی بیش نیست.

قسم سوم:اصول غیرمحرزه

مرحوم نائینی می فرماید:در اصول غیرمحرزه هم چون اصالت الاحتیاط،اصالت الحل و اصالت البرائه،امر به مراتب مشکل تر از اصول محرزه می باشد،زیرا در اصول محرزه-بر مبنای ایشان-مجعول از طرف شارع بنای عملی بر بقا واقع بود و این که مکلف آن چه را که انجام می دهد،همان واقع است.به تعبیر ایشان مجعول در اصول محرزه،هو هویت است که مرحوم امام این را رد نمود،چنان چه توضیحش گذشت.اما در اصول غیرمحرزه تنها کار مکلف این است که یکی از دو طرف شک را اخذ کند و به آن عمل نماید،بدون

این که طرف دیگر شک را القاء کند و یا آن را کالعدم فرض کند بلکه با وجود شک،حکم می کند که به یکی از دو طرف شک عمل کند،چه این حکم وضع و اثبات چیزی باشد یا رفع و نفی چیزی.برای مثال،اگر شک در حرمت چیزی کند بنا بر عمل به اصالت الاحتیاط،حکم می شود به حرمت یکی از دو طرف شک می شود،یا اگر در حلیت چیزی شک کند طبق اصالت الحل،بر حلیت آن شی حکم می شود.این حلیت و حرمت ظاهری مناقض با حلیت و حرمت واقعی است،البته در صورت تخلف این دو اصل از واقع.این اصل مطلب در اصول غیر محرزه. (۱)

۲-تقسیم شک به دو اعتبار از نگاه مرحوم نایینی

اشاره

مرحوم نائینی می فرماید:خود این شکی که برای مکلف نسبت به حکم واقعی ایجاد می شود دارای دو اعتبار می باشد:

بنا بر یک اعتبار،این شک هم مانند سایر صفات،از حالات نفسانی و عوارض می باشد که بر حکم واقعی یا بر موضوع حکم واقعی عارض می گردد؛همان طور که انسان علم به حکم واقعی یا علم به موضوع حکم واقعی پیدا می کند و یا ظن به آن دو پیدا می کند که این علم و ظن از حالات نفسانیه و عوارض محسوب می شود.شک نیز همین طور می باشد؛زیرا گاهی انسان نسبت به خود حکم واقعی شک می کند و گاهی نسبت به موضوع حکم واقعی.ایشان می فرماید:براساس این اعتبار،شک موضوع برای حکم ظاهری واقع نمی شود تا با حکم واقعی در تضاد قرار بگیرد،برای حفظ حکم واقعی!

۱- (۱) .فوائدالاصول،ج۳،ص۱۱۲؛تهذیب الاصول،ج۲،ص۷۵.

اما اعتبار دوم این است که شک موجب می شود مکلف نسبت به حکم واقعی در حیرت و سردرگمی قرار بگیرد و این شک نه می تواند انسان را به واقع برساند و نه واقع را براو منجز نماید؛بنابراین اعتبار ممکن است که این شک موضوع حکم ظاهری قرار بگیرد یا موضوع چیزی قرار بگیرد که موضوع حکم ظاهری نیست بلکه متمم جعل حکم واقعی و منجز برای واقع است و مکلف را به واقع می رساند.برای مثال،مصلحت احترام مؤمن و حفظ جان او مهم تر از مفسده حفظ جان کافر است.بنابراین اگر مکلف شک کند نسبت به شخصی که اگر کافر باشد،حفظ جانش دارای مفسده است و اگر مؤمن باشد،حفظ جانش دارای مصلحت است.در این جا مقتضای جعل حکم طریقی و ظاهری وجوب احتیاط و حفظ جان این شخص مشکوک است تا در مفسده قتل مؤمن واقع نشود؛چرا که در این مورد،اصل مجعول،وجوب حفظ جان مؤمن است،اما شک در مورد شخصی که مشکوک است موضوع واقع شده برای وجوب احتیاط نسبت به این شخص و این وجوب احتیاط،متمم آن جعل می باشد(وجوب حفظ جان مؤمن)می باشد.

سپس مرحوم نائینی می فرماید:این حکم احتیاطی در طول حکم واقعی و برای حفظ مصلحت واقع است،لذا خطاب نسبت به احتیاط،خطاب نفسی است.به عبارت دیگر،وجوب احتیاط وجوب نفسی است،نه وجوب مقدمی،اگرچه غرض از احتیاط این است که مکلف در مخالفت با واقع قرار نگیرد.

دلیل نفسی بودن وجوب احتیاط آن است که وجوب و خطاب

ص:۷۱

مقدمی اصلاً دارای مصلحت نیست،در حالی که احتیاط سراسر مصلحت است؛زیرا مصلحت واقع موجب احتیاط گردیده است.

مرحوم نائینی در ادامه می فرماید:بعد از آن که وجوب احتیاط(حکم ظاهری)در طول حکم واقعی بود،هیچ گونه تضادی بین حکم ظاهری و واقعی به وجود نمی آید؛یعنی دیگر از جمع بین حکم ظاهری و واقعی محذوری لازم نمی آید.

دلیل این مدعا آن است که اگر فرد مشکوک در واقع مؤمن باشد وجوب احتیاطی که مکلف نموده و جان او را حفظ کرده حکم ظاهری می باشد که با حکم واقعی متحد می شود و حکم ظاهری در حقیقت عین حکم واقعی می گردد.اما اگر این فرد مشکوک مؤمن نباشد احتیاط واجب نیست؛زیرا دلیلی برای احتیاط وجود ندارد و فقط مکلف خیال می کرده که احتیاط،واجب است!

خلاصه مطلب این که وجوب احتیاط یا همان حکم ظاهری،متمّم جعل اول می باشد که وجوب حفظ جان مؤمن است.هم چنین این حکم ظاهری و وجوب احتیاط،دایر مدار وجود حکم واقعی است؛لذا اگر حکم واقعی وجود داشته باشد حکم ظاهری هم وجود دارد والاّ فلا.بنابراین،ادعای وقوع تضاد بین این دو حکم امریست غیر معقول؛زیرا در موردی که حکم ظاهری مطابق واقع باشد در حقیقت یک حکم بیشتر وجود ندارد و آن حفظ جان مؤمن است.اما اگر حکم ظاهری مخالف حکم واقعی باشد وجوب احتیاطی نیست و حکم ظاهری وجود ندارد؛زیرا حفظ جان کافر واجب نیست،لذا اصلاً دو حکم وجود ندارد تا تضاد واقع شود.

اشکالات مرحوم امام بر نظر مرحوم نایینی

مرحوم امام در ردّ نظر مرحوم نائینی می فرماید:«ولا یخفی انّ فی کلامه(قدس سرّه)مواقع للنّظر،نشیر الی مهمّاتها»: (۱)

۱.اشکال اول:این که شما شک را دو تقسیم نمودید،یک مرتبه از حالات و عوارض فرض کردید که عارض بر حکم واقعی می شود و یک مرتبه گفتید شک موجب تحیر و تردد مکلف در حکم واقعی می شود.این تقسیم هیچ ثمری ندارد جز عبارت پردازی و لفاظی.بر فرض قبول نظر شما که شک به اعتبار دوم-که موجب حیرت مکلف در حکم واقعی می گردد-موجب ارتفاع معضل تضاد بین حکم واقعی و حکم ظاهری می شود،می گوییم بنا بر اعتبار اول هم که شک را از عوارض فرض کردید،موجب ارتفاع تضاد می شود و هیچ فرقی بین این دو اعتبار در رفع مسئله تضاد نیست؛برای این که شک در شیء همیشه متأخر از شیء و فرع بر شیء می باشد.بنابراین قائل شدن به این که بنا به یک اعتبار رافع تضاد است و بنا بر اعتبار دیگر رافع نیست،درست نیست.

بعد از این اشکال مرحوم امام می فرماید:حقیقت امر و واقعیت مطلب این است که شک به هیچ یک از این دو اعتبار موجب ارتفاع تضاد بین این دو حکم نمی شود،زیرا اگرچه شک از نظر رتبه،رتبتاً متأخر از شیء است ولی از این طرف،وجود حکم واقعی در مرتبه شک و حیرت محفوظ است.پس اگر وجود تضاد بین این دو حکم را بپذیریم،این تضاد به حال خودش باقی است.

ص:۷۳

۱- (۱) .همان،ص ۷۷.

اشکال دوم:اگر حکم واقعی بر فعلیت و باعثیت اش باقی باشد،جعل مؤمّن از عقاب هم چون اصالت البرائه،موجب می شود که حکم واقعی که فعلیت دارد و مطلوب مولاست و غرض مولا به انجام آن تعلق گرفته است،ترک بشود و این امر،مشکل تضاد بین دو حکم را بر طرف نمی کند.اما اگر حکم واقعی بر فعلیت و محرکیتش باقی نباشد این جا مرحوم امام می فرماید:همان طور که مختار ما نیز همین است که احکام واقعی صلاحیت داعویت و باعثیت را ندارد،بنابراین وجه جمع بین حکم ظاهری و واقعی وجود دارد و محذوری هم به وجود نمی آید و احتیاج به زحماتی که ایشان برای رفع معضل تضاد کشیده،نیست.

اشکال سوم:مرحوم امام برمحقق نائینی اشکال می کند که مرحوم نائینی می فرماید:چون اصول غیرتنزیلیه از قبیل اصالت الاحتیاط،اصالت الحل و اصالت البرائه در طول حکم واقع می باشد و اصلاً جعل این اصول به جهت اهمیت مصلحت احکام واقعیه می باشد لذا خطاب شارع به احتیاط در مانحن فیه،یک خطاب و امر نفسی است نه مقدمی.اگرچه مقصود از احتیاط این است که مکلف در مخالفت با واقع دچار نگردد،بااین حال این مسئله باعث نمی شود که امر و خطاب به احتیاط مقدمی باشد،زیرا خطاب مقدمی اصلاً دارای مصلحت نیست،در حالی که احتیاط سراسر مصلحت می باشد بلکه مصلحت واقع منجر به این شده که احتیاط واجب باشد.بنابراین وجوب احتیاط،نفسی است نه مقدمی.

سپس مرحوم نائینی بر خودش اشکال می کند که بنا بر نفسی بودن وجوب احتیاط،اگر مکلف با احتیاط مخالفت کند-مثلاً در مواردی که

باید احتیاط کند،احتیاط نکند-باید عقاب شود و عقاب این مکلف تارک احتیاط،صحیح باشد مطلقا؛چه احتیاط مطابق با واقع باشد و چه مخالف با واقع؛زیرا مفروض این است که احتیاط،واجب نفسی بوده و تارک هر واجب نفسی مستحق عقاب است!

جواب مرحوم نائینی از خودش این است که:فرق است بین علل تشریع و علل احکام.آن که نه تخلفش ضرری می رساند و نه حکم دایر مدار اوست،علل تشریع است؛زیرا این علل تشریع در حقیقت همان حکمت تشریع احکام می باشد،لذا ممکن است در موردی وجود یک حکمت،علت برای تشریع و جعل یک حکم کلی شود.

اما قسم دوم که علل احکام می باشد که وجود حکم دایر مدار آن می باشد و ممکن نیست حکم از علتش تخلف کند.موضوع مورد بحث از همین قبیل است؛یعنی حکم به وجوب حفظ نفس مؤمن علت برای حکم به احتیاط شده و حکم به احتیاط،دایر مدار علتش می باشدکه وجوب حفظ نفس مؤمن باشد؛زیرا اهمیت حفظ نفس مؤمن سبب وجوب احتیاط در مورد شک گردیده است.وجوب احتیاط معنا ندارد مخصوصاً اگر مشکوک حفظ جانش واجب نباشد،ولی در این جا چون مکلف نمی دانسته که فرد مشکوک مؤمن است یا نه،برای این که مبادا فرد مشکوک از کسانی باشد که حفظ جانش واجب است احتیاط را بر خود لازم دانسته و به این طریق در مخالفت واقع قرار گرفته است.

مرحوم نایینی می فرماید:در این صورت نیز هیچ تضادی بین حکم ظاهری که وجوب احتیاط باشد و حکم واقعی که حفظ جان مؤمن باشد وجود ندارد؛زیرا در صورت موافقت احتیاط با واقع،چون حکم ظاهری(وجوب احتیاط)با حکم واقعی متحد شده در یک راستا قرار می گیرد و

عین حکم واقعی می شود.اما اگر فرد مشکوک مؤمن نباشد اصلاً احتیاط واجب نیست تا مخالفتی صورت بگیرد.خلاصه این که چون وجوب احتیاط در حقیقت متمم جعل اولی(وجوب حفظ جان مؤمن)بوده و هم چنین وجوب این احتیاط دایر مدار وجوب واقعی است پس معنا ندارد که متممّ(وجوب احتیاط)باقی باشد،اما متمَّم و مجعول اولی(وجوب حفظ جان مؤمن)باقی نباشد؛لذا معقول نیست تضادی در این بین وجود داشته باشد که دلیلش ذکر شد (۱).

اشکال مرحوم امام بر محقق نائینی این است که اولاً،اشکال این بزرگوار بر خودش به حال خودش باقی است و جوابش دافع اشکال نیست؛زیرا طبق بیان ایشان همان طور که علم به وجوب احکام واقعی ملازم با علم به لزوم احتیاط است-چرا که ایشان وجوب احتیاط را دایر مدار وجوب حکم واقعی می دانست-علم به عدم وجوب حکم واقعی نیز ملازم با علم به عدم وجوب احتیاط است.بنابراین اگر مکلف شک کند در حکم واقعی این شک ملازم است با شک در وجوب احتیاط است.پس بنابراین همان طور که اگر حکم واقعی مشکوک باشد صلاحیت داعویت و باعثیت را در ظرف شک ندارد،در صورت شک مکلف در وجوب احتیاط نیز این وجوب احتیاط مشکوک،صلاحیت باعثیت را ندارد.حال اگر چنین وجوب احتیاطی تعلق بگیرد به موردی که مکلف در آن شک دارد،این وجوب نیاز به جعل متمم دیگر دارد که لازمه اش این است وجوب احتیاط لغو باشد.

ص:۷۶

۱- (۱) .فوائدالاصول،ج۳،ص۱۱۷.

مرحوم امام در آخرین اشکال می فرماید:تحقیق مطلب و واقعیت امر همانا رأی و نظر مشهور است که وجوب احتیاط را وجوب نفسی نمی دانند و تنها غرض مولا از وجوب احتیاط همان تحفظ بر واقع است و بس.لذا ترک احتیاط ملازم با عقوبت نیست (۱).

پس طبق نظر مرحوم امام این بیان محقق نائینی هم نتوانست محذور جمع بین حکم ظاهری و واقعی را برطرف نماید!

اشکال چهارم:ایشان(محقق نایینی)در بعضی از جملات این طور بیان کرده بود که یکی از متممات جعل،اصالت الاحتیاط است که متکفل بیان وجود حکم است در زمان شک در آن حکم.مرحوم امام می فرماید:این بیان ایشان خالی از ضعف نیست؛زیرا اولاً،مخالف با بیان سابق ایشان است که اصالت الاحتیاط را اصل غیر محرز می دانست.ثانیاً،لازمه بیانشان در این جا آن است که خود احتیاط یا وجوب آن،اماره باشد از برای وجود حکم در زمان شک.به عبارت دیگر،خود احتیاط کاشف باشد از وجود حکم در زمان شک در حکم،که این بیان ایشان خلاف واقع است؛زیرا وجوب احتیاط در زمان شک،برای رسیدن به واقع و برای تحفظ واقع است و این غیر از آن است که ما احتیاط را کاشف از واقع بدانیم.از بیان مرحوم نایینی استفاده می شود که احتیاط در مورد بحث کاشف از واقع است،نه این که وجوب احتیاط به جهت تحفظ واقع باشد کما هوالحق!

نکته ای که ذکرش لازم است این است که اصطلاح«متمّم جعل»،یکی از ابتکارات محقق نایینی می باشد که معنا و مفهومش آن است اگر

۱- (۱) .تهذیب الاصول،ج۲،ص۷۸.

آن چه از طرف شارع جعل شـده،ماننـد حکمی که از طرف شارع مقـدس جعل شده ولی به جعل اولی،قاصـر است از استیفای تمـام آن چه معتبر است اتیـان و استیفـائش در عالم تشـریع و قانونگـذاری؛این جعل اولی نیاز به یک متممّ دارد تا قصور جعل اولی را بر طرف نماید که اسم آن«متممّ جعل»است که در عصر حاضر به آن«تبصره»نیز می گویند!

اشـکال پنجم:امام خمینی رحمه الله اشـکال می کند که ایشان می فرماید:اصالت البرائه و اصالت الحلیه در عرض منع و حرمتی هسـتند که از وجوب احتیـاط اسـتفاده می شود و چون وجوب احتیاط در طول حکم واقعی است پس این دو اصل نیز در طول حکم واقعی می باشـد.این بیان ایشان واضـح نیست،زیرا تقدم رتبی غیر از تقدم زمانی و مکانی است و قیاسـی که ایشان نموده در تقـدم زمـانی و مکـانی درست است؛مثـل این که:زیـد همسن عمرو است و عمرو همسن خالـد است،پس زیـد همسن خالد است.اما تقدم و تأخر رتبی،تابع وجود ملاکی است که در موصوف و متعلقشان می باشد؛زیرا صرف این که یک شیء یا یک موجود در عرض موجود یا شـیء دیگری باشد-که متأخر است از آن شـیء-دلیل نمی شود که آن شـیء که در عرض اوسـت نیز از این شـیء متـأخر باشـد.برای مثـال،معلول رتبتـاً از علت متأخر است،اما مقارنات معلول و بعضـی چیزهایی که با معلول در عرض هم و در یک رتبه هستند،لازم نیست که از علت متأخر باشند.

چنـان چه این مطلب در محـل خودش یعنی در کتب فلسـفی ثابت شـده است که:«ما هوالمتأخّر عن الشّی رتبتاً لایلزم ان یکون متأخّراً عنه»؛اگر موجودی هم رتبه با موجودی باشد که متأخر است از موجودی دیگر،لازم نیست که آن موجود هم رتبه نیز از آن شیء متأخر باشد!

ص:۷۸

۳-بررسی راه کار مرحوم آقاضیاء

اشاره

دومین راه حلی که مرحوم امام برای جمع بین احکام واقعی و ظاهری به آن می پردازد،نظر مرحوم آقا ضیاء عراقی هست که امام از ایشان به«بعض محققین عصر»تعبیر کرده است.

مرحوم آقاضیاء با ذکر چند مقدمه،طریق دیگری برای جمع بین حکم ظاهری و واقعی بیان می کند که به طور مختصر به آن اشاره می کنیم:

مقدمه اول:هیچ شکی وجود ندارد که احکام در مقام عروض و تعلقشان،قائم به خود عناوین می باشد،اما نه عناوین ذهنی صرف و نه عناوین خارجی صرف.دلیل این مطلب هم آن است که اگر احکام به عناوین و طبایع ذهنی صرف تعلق بگیرد این طبیعت ذهنی صرف،منشأ اثر نمی باشد و به عبارت دیگر،ماهیت من حیث هی هی لیست الاّ هی؛به تعبیر آقاضیاء،ماهیت ذهنی که در مقابل خارج است،نه محبوب است و نه مبغوض.

علت این که چرا احکام به عناوین خارجی تعلق نمی گیرد آن است که خارج،ظرف سقوط حکم است و چگونه ظرف سقوط حکم محل عروض و تعلق حکم واقع می شود؛زیرا لازم می آید طلب چیزی که حاصل است.به تعبیر آقاضیاء یا به تعبیر معروف،تحصیل حاصل است.پس وقتی حکم به طبیعت و ماهیت ذهنی صلوه تعلق نگرفت و به وجود خارجی صلوه نیز تعلق نگرفت-چون در هر دو صورت طبق نظر ایشان غیر معقول بود-احکام تعلق می گیرد به عناوین و طبایع ذهنی که در خارج ملاحظه شده اند.به تعبیر دیگر،ماهیت ذهنی خارج دیده نه این که این ماهیات وجود خارجی داشته باشد.

بعد ایشان می فرماید:اگر عناوین ملاحظه شده در خارج را در مقام

ص:۷۹

تصور و لحاظ بسنجیم،دیده نمی شود مگر در خارج،ولی اگر از لحاظ تصدیقی و تطبیق آن،با واقع بسنجیم چیزی مغایر و متضاد با خارج خواهد بود.

ذکر این نکته لازم است که بدانیم اختلاف بین علما در تعلق احکام به چه مواردی است؟بعضی قائل شده اند که ظرف تعلق احکام ماهیات ذهنیه می باشد،بعضی هم قائلند که متعلق احکام افرادند نه طبایع و ماهیات ذهنیه و بعضی نیز قائلند که ظرف عروض و تعلق احکام،طبیعت صرف الوجود می باشد.مرحوم آقاضیاء بر این باور است که ظرف تعلق احکام،عناوین و طبایع ذهنی لحاظ شده در خارج است که از نگاه تصوری،خارجی و از نگاه تصدیقی،طبایع ذهنی و مغایر با خارج می باشد،چنان چه توضیح دادیم.

مرحوم آقاضیا در ادامه می فرماید:احکامی که به این گونه عناوین تعلق می گیرد هیچ گاه از آن ها تجاوز نمی کند،بلکه با عروض احکام به این عناوین در همین طبایع و ماهیات خارج دیده شده،متوقف می شود و هرگز به معنون خارجی سرایت نمی کند زیرا خارج ظرف سقوط حکم است نه ظرف تعلق حکم و اگر احکام از عنوان به معنون سرایت کند،لازم می آید تحصیل حاصل که آن هم نزد عقلا امری غیر معقول می باشد.این خلاصه نظر مرحوم آقا ضیاء بود در مقدمه اول.

مقدمّه دوم:گاهی ممکن است از یک وجود دو عنوان را انتزاع کرد که در طول هم باشند و به عبارت دیگر یک وجود می تواند دو عنوان داشته باشد،به طوری که این عناوین در طول یکدیگر قرار بگیرند.طولیت این دو عنوان،به دو صورت ممکن است:

صورت اول به جهت طولیت آن صفتی است که در یکی از این دو

عنوان اخذ می شود.مثلاً ما می توانیم ذات یک شیء را دو مرتبه ملاحظه کنیم یا ذاتی که به یک صفت متصف می شود دو جور می شود ملاحظه کرد:یک مرتبه قبل از اتصاف به این صفت و یک مرتبه هم در رتبه بعد از صفت.مثلاً زید را یک مرتبه قبل از این که متصف به صفت علم بشود ملاحظه می کنیم و یک مرتبه زید را با صفت علم لحاظ می کنیم که از آن به زید عالم تعبیر می شود.یا مانند لحاظ خمر به تنهایی و لحاظ خمر مشکوک الحکم در دفعه بعد.پس خود ذات در هر دو لحاظ در یک مرتبه می باشد تنها فرقش این است که یک دفعه ذات را مجرّداً عن الوصف و یک دفعه همراه صفتش لحاظ می کنیم.

اما در صورت دوم طولیت دو عنوان از جهت خودِ ذاتی می باشد که در آن دو عنوان محفوظ می باشد که لازمه اش این که ذات را در دو مرتبه لحاظ و اعتبار کنیم؛یک مرتبه قبل از صفت،که ذات معروض می باشد و هر معروضی قبل از عرضش است و یک مرتبه در رتبه بعد از وصف،مانند ذاتی که معروض امر واقع می شود و به عبارت دیگر امر بر آن عارض می شود.برای مثال«اقیموا الصّلوه»که در آن ذات صلوه معروض امر واقع شده و بعد از امر قرار گرفته و لحاظ شده است.هم چنین مانند ذاتی که معلول واقع شده برای دعوت امر که انتزاع می شود از آن ذات عنوان اطاعت.از لازمه این امر آن است که ذات مؤخر باشد از عنوان اطاعت.هر صفت و حکمی قائم به ذات آن موضوع است که این حکم منوط به آن صفت باشد،از قبیل صورت دوم است؛از این مسئله تعبیر به«جهات تعلیلیه»می کنند.به عبارت روشن تر حکمی که عارض و قائم بر موضوعی باشد،این حکم وابسته به آن صفت مصلحت یا مفسده است که علت واقع شده برای تعلق حکم به ذات موضوع.در این جا اول

صفت مصلحت و مفسده آمده بعد تعلق حکم به ذات موضوع؛تعبیر آقاضیاء از این مطلب آن است که اول وجود صفتی را که قائم به موصوفش می باشد فرض کنیم و سپس حکمی که در این ظرف بر ذات موضوع قائم بوده و در رتبه متأخر از وصف است،البته بدون این که این صفت قید این موضوع قرار بگیرد.به عبارت دیگر،صفت از جهات تعلیلیه،تعلق حکم به موضوع می باشد،نه از جهات تقییدیه برای موضوعات.وقتی جهت تعلیلیه بود،می توان موضوع حکم را در ظرفی که معروض حکم هست،مجرداً از این صفت ملاحظه کرد.همانند قضایای شرطیه طلبیه که می شود موضوع حکم را که معروض حکم هم می باشد از صفت تجرید نمود و بدون صفت لحاظ کرد.

در ادامه مرحوم آقاضیا می فرماید:از همین قبیل می باشد صفت مشکوکیت که از جهات تعلیلیه است برای احکام ظاهریه،یعنی صفت مشکوکیت علت است برای تعلق احکام ظاهری به موضوعاتش؛نه از قبیل جهات تقییدیه برای موضوع.برای مثال،در شرب توتون به علت این که حلیت و حرمتش مشکوک است،حکم به حلیت شده نه این که حلیت مترتب شده باشد بر عنوان توتونی که مقید به مشکوک الحل و الحرمه باشد.به عبارت دیگر توتون مقید به مشکوک الحل و الحرمه،محکوم به حلیت شرب نشده بلکه مشکوک الحل و الحرمه بودن شرب توتون علت برای حکم به حلیت شرب توتون شده و بین این دو فرقی ظریف است.

سپس ایشان می فرماید:وقتی این مسئله روشن شد که می شود ذات یک چیزی را در دو مرتبه لحاظ نمود-یک مرتبه قبل از وصف و یک مرتبه بعد از وصف-از این جا اختلاف موضوع حکم ظاهری و واقعی

بحسب رتبه روشن می شود،به طوری که در ظرف عروض حکم بر این دو موضوع حتی تصور جمع بین این دو بعید به نظر می رسد.به طور مثال یک مرتبه ذات صلوه را بدون صفت مشکوکیت ملاحظه کرده و حکم به وجوب آن می کنیم و یک مرتبه صلوه مشکوک الحکم را ملاحظه می کنیم که در این جا صلوه در دو مرتبه لحاظ شده و اعتبار گردیده است؛یک مرتبه مجرداً عن الوصف و سابقاً بر آن وصف و یک مرتبه با وصف و متأخراً عن الوصف.

نکته که ذکرش لازم است این است که مرحوم آقاضیاء،انتزاع دو عنوان طولی را از یک وجود دو قسم کرد و فرمود:این که ما گفتیم تصور جمع بین حکم واقعی و ظاهری امکان ندارد،در صورت دوم می باشد که طولیت دو عنوان از جهت ذاتی-که در آن دو عنوان محفوظ است-می باشد که از جمع این دو محذوری لازم نمی آید.

اما در قسم اول که طولیت دو عنوان به جهت طولیت،صفتی است که در یکی از دو عنوان اخذ می شود،ایشان می فرماید:در این صورت می شود جمع بین این دو عنوان را تصور کرد ولی محذور لازم می آید،زیرا در این صورت ذات،محل و مجمع دو عنوان واقع می شود؛چرا که ذات مطلق مورد و معروض حکم واقعی قرار می گیرد و ذات مقید،معروض حکم ظاهری واقع می شود.به عبارت دیگر یک ذات هم معروض حکم واقعی قرار می گیرد و هم معروض حکم ظاهری آن وقت اشکال اجتماع ضدین زنده می شود (۱).

این خلاصه راه کاری بود که مرحوم آقاضیاء برای جمع بین حکم

۱- (۱) .بروجردی،محمدتقی،نهایه الافکار،ج۳،ص۶۲.

ظاهری و واقعی بیان نمود که همانا اختلاف رتبه،موضوع این دو حکم هست.

اشکالات مرحوم امام بر نظر مرحوم آقاضیاء

بعد از این که مرحوم امام خلاصه نظر مرحوم آقاضیاء را بیان می کند-که با استفاده از کتاب نهایه الافکار توضیحی بیشتری درباره آن دادیم-می فرماید:«وفی ما ذکره جهات من الخلل»؛ (۱)یعنی از چند جهت ما بر نظر ایشان اشکال داریم:

اشکال اول:آن چه آقاضیاء در مقدمه اول ذکر نموده که هیچ وقت حکم از یک عنوان به عنوان دیگر-اگر از حیث وجود یکی باشد-یا از عنوان به معنون دیگر سرایت نمی کند،این فرمایش ایشان کاملاً صحیح است.

اما این نظر ایشان که احکام به عناوین ذهنی تعلق می گیرد که در خارج لحاظ شده است به طوری که به نظر تصوری با خارج هیچ مغایرت و منافاتی ندارد ولی به نظر تصدیقی غیر از خارج است-که ما قبلاً مفصل توضیح دادیم-صحیح نیست؛زیرا اگر منظور این است که شارع مقدس هنگام جعل و انشاء حکم بین نظر تصوری و تصدیقی اش اختلاف پیدا می شود،فساد این مطلب روشن است و نیازی به دلیل ندارد.و اگر منظور آقاضیاء این است که شارع در زمان جعل و انشاء حکم هیچ دوئیتی نمی بیند،اگرچه در واقع و نفس الامر مغایرت و دوئیت وجود داشته باشد،یا اگر دوئیت و مغایرت از نگاه دیگری وجود داشته باشد،مرحوم امام می فرماید:لازمه این نظر این است که اوامر و

۱- (۱) .تهذیب الاصول،ج۳،ص۸۰.

احکـام شـارع به وجود خـارجی تعلق بگیرد و این همـان تحصـیل حاصـلی است که خود آقاضـیاء به آن اشاره نموده که باطل است.

مرحوم امام می فرماید:به طورکلی،مآل و مرجع نظر ایشان این است که بعث و حکم شارع به یک امر خارجی تعلق گرفته؛زیرا همین که مـا تنهـا صورت ذهنی محض را القـاء کنیم و هنگـام حکم هیـچ توجه و نظری به آن نکنیم،خود این امر ملازم با این است که قائـل بشـویم بعث و حکم مولاـ به طـبیعت موجـودی در خـارج تعلق گرفته است،چرا که ایشـان منکر تعلق احکـام به عناوین ذهنیه می باشد و این می شود کرّ علی ما فرّ!

اشـکال دوم:ایشـان(مرحوم نایینی)فرمودنـد:ذاتی که در جهات تعلیلی و قضایای طلبی شـرطی وجود دارد دو دفعه ملاحظه می شود،یـک دفعه قبلاًـ و یک دفعه بعداً.بعـد ایشان تنظیر می کنـد و می فرمایـد:چنان چه در باب اوامر،قضـیه این گونه است که یـک مرتبه ذات را مجرّداً عن الاـمر ملاـحظه می کنیم و یـک مرتبه ذات بـا امر و حکم شـارع را،و ذاتی که معلـول است برای دعوت امر که از این ذات،عنوان اطـاعت انتزاع می شود.به عبـارت روشن تر،یـک دفعه ذات به تنهایی ملاحظه می شود و یک دفعه ذاتی که معروض امر و ذاتی که معلـول است برای دعـوت امر ملاـحظه می شـود.از این ذاتی که امر بر او عـارض شـده و معلول واقع شده برای دعوت امر،عنوان اطاعت انتزاع می شود.

مرحوم امام اشـکال می کند که این فرمایش ایشان،نه در مقیس درست است و نه در مقیس علیه.به عبارت دیگر،نه خود قیاس درست است و نه نسبت به موردی که ایشان به آن قیاس نموده است!

امـا در مقیس علیه یـا موردی که به آن قیـاس نموده صـحیح نیست،چرا که اوامر و احکـام به طور مطلق(چه الزامی و وجوبی و تحریمی و چه

غیر الزامی و استحبابی)،از قبیل اعراض بالنسبه به موضوعاتشان نیست تا با ثابت کردن تأخر رتبی بگوییم موضوع رتبتاً مقدم بر امر عرضی می باشد؛به عبارت دیگر،فرق است بین اوامر و احکامی که به موضوعاتشان تعلق می گیرد و بین اعراض و موضوعاتشان؛زیرا قیام اوامر و احکام به موضوعاتشان،قیام صدوری است.وجود اوامر و احکام به وجود موضوعاتشان است،همان طور که اضافه اوامر و احکام نسبت به مأمور که مکلف است و نسبت به مأموربه که تکلیف است و متعلق امر است و نسبت به خود آمر که شارع مقدس است،همه اعتباری است،زیرا غیر از تحلیلات ذهنی چیزی در خارج وجود ندارد.اما اعراض،امور اعتباری و تحلیلات ذهنی نیست بلکه موجودی است در خارج ولی در وجود خارجی شان نیازمند به موضوع است.

اما در مقیس و به عبارت دیگر خود مورد قیاس،مرحوم امام می فرماید:اگر هم در مقیس علیه نظر شما را قبول کنیم که ذات یک مرتبه به عنوان معروض لحاظ می شود که در این صورت مقدم است و یک مرتبه به عنوان معلولِ دعوت امر ملاحظه می گردد که در این صورت در رتبه بعد و مؤخر است،اما در مقیس نمی توانیم حرف شمارا بپذیریم؛زیرا جهات تعلیلیه در حقیقت،علت است برای تعلق احکام به موضوعات.بنابراین هم باید مقدم بر حکم باشد و هم مقدم بر تعلق حکم به موضوع.اما تقدم این جهات تعلیلیه بر خود ذات وجهی ندارد.مثل این که بگوییم آب انگور حرام است چون به جوش آمده(العصیرالعنبی یحرم لغلیانه)،در این مثال ما سه چیز داریم:موضوع،حکم،و علت.هیچ شکی هم نیست که ذات،مقدم بر غلیان است زیرا غلیان صفت است و حکم که(حرمت)باشد در رتبه بعد از

غلیان است،چرا که غلیان علت برای حکم به حرمت آب انگور شده است.بنابراین تقدم علت بر حکم،تقدم رتبی است چنان چه مؤخر بودن حکم از علت تأخرش رتبی می باشد،اما مقدم بودن علت بر حکم هیچ دلیل و مدرکی ندارد.

در ادامه مرحوم امام می فرماید:علاوه بر این اشکال،برای رفع تضاد در جمع بین حکم ظاهری و واقعی،از طریق جهات تقییدیه بهتر می شود این تضاد و محذور را برطرف نمود تا پناه بردن به جهات تعلیلیه که شما به آن متوسل شدید؛برای مثال،بین دو عنوان خمر و مشکوک فیه،عموم من وجه است زیرا هر دو عنوان در خمر مشکوک فیه که واقعاً خمر باشد جمع می شود که ماده اجتماع است و ماده افتراقشان هم یکی خمر معلوم و یکی خمر مشکوک فیه می باشد؛در صورتی که خمر مشکوک،خل باشد،برای رفع تضاد می شود گفت که یکی از دو عنوان مجرای اصاله الحل و مجرای عنوان دیگری اصالت الحرمه باشد و این که تا زمانی اصاله الحل در خمر مشکوک فیه جاری می شود که ما علم به خلاف پیدا نکنیم؛به همین جهت است که هیچ وقت اراده حتمی تحریمی مولا ـ با ترخیص فعلی مولا ـ که اصاله الحل باشد جمع نمی شود؛زیرا ترخیص فعلی حدش فقط تا زمان علم به خلاف است و به محض این که این علم محقق شود دیگر ترخیصی وجود ندارد تا با اراده حتمی تحریمی مولا جمع بشود.

اشکال سوم:آخرین مناقشه مرحوم امام بر آقاضیاء این است که اصلاً قائل شدن به این که صفت مشکوکیت و مشتبهیت و امثال این دو از جهات تعلیلی می باشد،برخلاف ظاهر ادله باب است،زیرا ظاهر حدیث رفع-رفع ما لا یعلمون،و روایات حل:کلّ شی حلال حتی تعلم انّه

قذر:و روایات طهارت:کلّ شی طاهر حتی تعلم انّه نجس و روایات استصحاب:لا تنقض الیقین بالشّک.و شک بعد از تجاوز از محل که معروف به قاعده تجاوز است:«اذا شککت فی شیءٍ من الوضو و قد دخلت فی غیره فلیس شکّک بشیء،انّماالشّکّ اذا کنت فی شیءٍ لم تجزه».و آن چه از ظاهر ادله استنباط می شود آن است که این صفات جهات تقییدیه می باشد،نه جهات تعلیلیه؛زیرا این احکام ظاهری متعلق است به مشکوک بما انّه مشکوک،یعنی احکام تعلق گرفته به مشکوک فیه به قید صفت مشکوکیت،لذا ادعای این که این صفات جهات تعلیلی می باشد خلاف ادله مذکوره هست.

پس خلاصه نظر مرحوم آقاضیاء این شد که چون موضوع احکام ظاهری با احکام واقعی از حیث رتبه اختلاف دارند،لذا محذور تضاد پیش نمی آید.

۴-بررسی راه کار مرحوم فشارکی

اشاره

امام خمینی رحمه الله،راه حل سومی برای جمع بین احکام واقعی و ظاهری از مرحوم سید محمد فشارکی رحمه الله ذکر می کند که ایشان نیز از مؤسّس حوزه علمیه قم حضرت آیت الله حاج شیخ عبدالکریم حائری رحمه الله آن را نقل کرده است که می فرماید:«من عدم المنافات بین الحکمین اذا کان الملحوظ فی موضوع الآخر،الشّکّ فی الاول...». (۱)

در توضیح نظر مرحوم فشارکی طبق بیان مرحوم امام باید گفت که:احکام و اوامر الهی به مفاهیم ذهنیه تعلق می گیرد که حاکی از

۱- (۱) .حائری،شیخ عبدالکریم،درر الفوائد،ج۲،ص ۳۵۰.

خارج و فانی در خارج باشد؛زیرا خارج ممکن نیست تأثیر در حب و بغض داشته باشد و نیز ممکن نیست خارج در اراده و کراهت تأثیر کند،زیرا تمام انفعالات نفسانی انسان از صور ذهنیه می باشد و تا زمانی که چیزی در ذهن تصور نشود متصف به محبوبیت و مبغوضیت نمی گردد و مورد اراده و کراهت مولا ـ واقع نمی شود.البته مفهوم و صوری که در ذهن تصور و لحاظ می شود دو قسم هستند:یک مرتبه به طور مطلق و بما هی موجودات ذهنیه لحاظ می شود و یک مرتبه لحاظ می شود بما هی موجودات خارجیه و فانیه فی الخارج.به عبارت دیگر،مفاهیم متصوره در ذهن،یک مرتبه به طور مطلق و یک مرتبه به طور مقید لحاظ می شود.قسم دوم خود دو قسم است؛در یک قسم،مقتضی در خود مطلق نیست از اول بلکه مقتضی در مقید است و منشأ تعلق حب و بغض به مقید،وجود مقتضی در آن حصه می باشد.در قسم دیگر تعلق حب و بغض به حصه از جهت این نیست که مقتضی در خود مقید است بلکه از جهت این است که مانع در حصه و طرف مقابل است.برای مثال یک مرتبه موضوع حکم و مورد اراده و کراهت،رقبه مؤمنه است و اقتضا در خصوص این حصه است و یک مرتبه رقبه کافره مانع است و مزاحم با غرض می باشد؛از این جهت رقبه مؤمنه متعلق حب واقع می شود.پس تعلق حب و اراده مولا به این مقید و حصه در اثر،وجود مانع می باشد و به طور حتم این تزاحم سبب کسر و انکسار می گردد و بعد از این کسر و انکسار،غرض به خصوص رقبه مؤمنه تعلق می گیرد و به عبارت دیگر مقید می شود به رقبه مؤمنه.این تقید متوقف بر آن است که

عنوانی(حصه،مقید)را که حاکم ملاحظه می کند و متعلّق حب و اراده او واقع می شود قابلیت اجتماع با مطلق را داشته باشد؛زیرا اگر دو عنوان در ذهن قابل اجتماع نباشد محال است لحاظ آن دو و نیز محال و غیر معقول است تحقق کسر و انکسار.پس در نتیجه،عنوانی که متعلّق حب و اراده مولا واقع می شود باید مطلوبیت اش به طور مطلق ملاحظه بشود،زیرا لحاظ عنوان منافی اش غیر معقول است.هم چنین عنوانی که مبغوض مولاـ واقع می شود بایـد به طور مطلق لحاظ گردد،زیرا تصور منافی و مزاحمش معقول نیست.

بعد از توضیح و بیان نظر مرحوم فشارکی،ایشان می فرماید:عناوینی که متعلق احکام واقعی قرار می گیرد با عناوینی که متعلق احکام ظاهری واقع می شود هیچ وقت در ذهن قابل اجتماع نیستند؛زیرا یک سلسله از حالات و صفاتی که به موضوع ملحق می شود معمولاً ـ بعد از تحقق حکم می باشد و در رتبه متأخر از حکم هستند و امکام ندارد که آن حالات و صفات،در موضوع حکم مندرج شود.برای مثال اگر مولاـ موضوعی را ملاحظه کند که متصف است به این که حکم آن موضوع مشکوک است،یک جهت و حیثیت مبغوضیتی در آن برای مولاـ ایجاد می شود و مبغوض مولاـ واقع می شود و برای همین مشکوک الحکم بودن چنین موضوعی هیچ وقت مزاحمتی با آن جهت مطلوبیت که مولاـ در ذات موضوع ملاحظه نموده ایجاد نمی کند.به عبارت روشن تر یک مرتبه مولا ذات موضوع را ملاحظه می کند که در این صورت آن موضوع متعلق حب و اراده مولاـ واقع می شود و یک مرتبه مولا موضوعی را ملاحظه می کند که حکمش مشکوک است.در این جا حکمی که تعلق می گیرد به موضوع اولی که ذات موضوع در آن لحاظ

شـده،حکم واقعی می باشـد و حکمی که تعلق می گیرد به موضوعی که حکم آن مشـکوک است،حکم ظـاهری است.مرحوم فشـارکی می فرمایـد این دو حکم هیـچ وقت در یک جا قابل اجتماع نیسـتند؛زیرا حکم ظاهری دو مرتبه متأخر از حکم واقعی است؛چرا که موضـوع حکم ظـاهری،شـک در حکم است و شـک در حکم همیشه بعـد از حکم می باشـد و حکم هم بعـد از موضوع،لـذا امکـان نـدارد که آن چه رتبتـاً متـأخر است بـا آن چه که رتبتاً متقـدم است در یک جا جمع بشود.خلاصه این که موضـوع حکـم واقعی،ذات مطلـق اسـت و موضـوع حکـم ظـاهری،ذات مقیـد بـه صـفت مشـکوکیت اسـت و چـون موضـوع دوتـاست،ازاین رو محـال است که در یـک جـا جمع بشود.چون اجتمـاع ضـدین و نقیضـین فرع وحـدت موضوع است و وقتی موضوع این دوحکم واقعی و ظاهری دوتاست لذا اجتماعشان غیر ممکن است.

مرحوم محقق رحمه الله اشـکالی مطرح می کنـد که:اگرچه عنوان متأخر موضوع،حکم ظاهری می باشد و معقول نیست که در رتبه عنوانی که از حیث رتبه مقـدم است که موضوع حکم واقعی باشـد،قرار گیرد،ولی برعکس هیچ مشـکلی ندارد؛بدین معنا که موضوع حکم واقعی که رتبتاً مقدم است در رتبه موضوع حکم ظاهری که رتبتاً مؤخر است قرار گیرد.وقتی این امر اشـکال نداشت دوباره اجتماع حکم واقعی و ظاهری لازم می آید و محذور اجتماع ضدین یا نقیضین رفع نمی شود.

جواب مرحوم فشارکی از این اشـکال آن است که:زمانی که شارع مقدس موضوع حکم واقعی را لحاظ می کند،با قطع نظر از حکم و مجرد از آن ملاحظه می نمایـد،اما وقتی موضوع حکم ظاهری را لحاظ می کنـد،به عنوان مشـکوک الحکم و مقیـد به قید مشکوک الحکم بودن

ملاحظه می کند،لذا جمع بین این دو لحاظ امکان ندارد؛پس اشکالی لازم نمی آید،زیرا باز هم موضوع دوتا می شود و اشکال در صورتی باقی بود که موضوع یکی باشد.

اشکالات مرحوم امام بر نظر مرحوم فشارکی

بعد از بیان نظر مرحوم سید فشارکی،امام خمینی رحمه الله چهار اشکال بر نظر ایشان وارد می کند که به ترتیب آن ها را مورد بررسی قرار می دهیم:

اشکال اول:امام در این اشکال می فرماید:هیچ تضاد و منافاتی بین دو حکم واقعی و ظاهری نیست،زیرا ملحوظ و متصور در حکم واقعی،ذات موضوع است و در حکم ظاهری شک در حکم واقعی لحاظ حاکم است.به عبارت دیگر،موضوع حکم ظاهری،شک در حکم واقعی است که ملحوظ اول می باشد.

مرحوم امام می فرماید:این نظر ایشان(مرحوم فشارکی)در صورتی صحیح است که قائل باشیم به این که ممتنع است آن چه از جانب حاکم می آید را در دایره موضوع قرار بدهیم،مثل شک در حکم و علم به آن حکم؛زیرا این ها مؤخر از موضوع و بعد از وجود موضوع هستند؛لذا اخذشان در مرتبه موضوع ممتنع است.

مرحوم امام می فرماید:در بحث واجب تعبدی و توصلی ثابت کردیم که هیچ اشکالی ندارد که قصد امر را تصوراً و لحاظاً مقدم بر امر بداریم. (۱)خود مرحوم فشارکی هم در باب واجب تعبدی و توصلی به صحت این امر اعتراف نموده است؛زیرا فرض وجود شیء قبل از تحقق آن در خارج،غیر از وجود واقعی آن شیء می باشد و چنین تصور و

۱- (۱) .تهذیب الاصول،ج۱،ص۱۴۸،۱۴۹،و ۱۵۰.

لحاظی هیچ اشکالی ندارد.بنابراین و با اعتراف خود ایشان به این که اخذ آن چه از جانب حاکم می آید در دایره موضوع هیچ اشکالی ندارد،نظر این بزرگوار-که دو عنوان قابل اجتماع نیستند-به لحاظ تعدد مرتبه و موضوع مناقض است با آن چه در باب واجب تعبدی و توصلی به آن اعتراف نموده است،لذا اشکال تضاد برطرف نشد!

اشکال دوم:مرحوم امام بر این باور است که اصلاً مؤخر بودن شک از حکم و این که حکم زمانی محقق می شود که به موضوع تعلق بگیرد،ممنوع و غیرمعقول می باشد،زیرا شک در شیء ملازمه با این ندارد که حتماً آن شیء در خارج موجود باشد،زیرا اگر این امر در واقع درست باشد و ما علم به این ملازمه هم داشته باشیم لازم می آید انقلاب شک به علم؛زیرا آن چه در خارج موجود است معلوم است،نه مشکوک و شک در آن معنا ندارد.حال اگر ما نسبت به این ملازمه غافل باشیم باز هم لازم می آید انقلاب،زمانی که غافل متوجه این ملازمه بشود.

اشکال سوم:مرحوم فشارکی می فرماید:آن حیثیت و جهت مبغوضیت که ملاک و منشأ حکم ظاهری است با آن حیثیت و جهت مطلوبیت و محبوبیت که منشأ و ملاک حکم واقعی است در تزاحم است.

مرحوم امام می فرماید:مآل و مرجع این تزاحم،همانا تصویب باطل می باشد؛زیرا این تزاحم در حقیقت موجب این می شود که دایره حکم در مورد حکم واقعی تضییق بشود و دایره حکم ظاهری وسعت پیدا کند که این خود تصویب باطل است!

مرحوم سید در بیانی دیگر فرموده که هرگاه شارع عنوان حکمی را

که دارای مبغوضیت یا دارای مطلوبیت و محبوبیت است،ملاحظه نماید،به طور مطلق و بدون قید لحاظ می کند و در حقیقت از تصور و لحاظ طرف مزاحم غفلت دارد.مرحوم امام می فرماید:این بیان ایشان هیچ اثر و فایده ای ندارد،زیرا اهمال در مقام ثبوت،معقول نیست.مثلاً نماز اگرچه در واقع و نفس الامر واجب است ولی نمازی که حکمش مشکوک است مثل نماز جمعه در عصر غیبت،چون این نماز مبتلا به مزاحم قوی است.هم چنین آن جهت مبغوضیتی که موجود است در آن نماز مشکوک الحکم،مزاحمت ایجاد می کند،با آن جهت محبوبیتی که در ذات واقعی نماز وجود دارد.این مزاحمت سبب می شود که مقید بشود حکم و وجوب در ناحیه وجوبی که به نماز واقعی تعلق می گیرد و حکم اختصاص پیدا کند به غیر صورتِ نمازی که مشکوک الحکم است و منحصر بشود این وجوب به نمازی که حکمش معلوم است و اشکال تضاد دوباره زنده می گردد.

اشکال چهارم:در این اشکال مرحوم امام بر محقق فشارکی،محقق در بیانی فرمودند:موضوع حکم واقعی ذات مجردی از حکم است؛مرحوم امام در پاسخ می فرمایند:این بیان روشن نیست،زیرا اگر مراد از تجردی که ایشان می فرماید این باشد که شارع لحاظ می کند ماهیتی را که مقید است به تجردی از حکم،در این صورت موضوع حکم واقعی می شود ماهیت و طبیعت بشرط لا،و این خلاف تحقیق می باشد؛زیرا متعلق اوامر خود طبایع و ماهیات هستند بدون این که مقید به چیزی باشند حتی به کلمه تجرد.چون اگر حاکم،موضوع به قید تجرد از حکم را لحاظ کند،لازمه اش این است که شارع حکم را در مرتبه موضوع لحاظ نماید،در حالی که خود محقق فشارکی قائل به

امتناع این امر است و حکم و شک در حکم را از حالات قرار داده که بعد از مرتبه موضوع و ملحق به آن می باشد.ایشان قائل است که لحاظ حکم در ذات موضوع ممتنع است و اگر مراد ایشان از لحاظ ذات مجردی از حکم این باشد که شارع موضوع حکم واقعی را ملاحظه می کند به صورت لابشرط از هر قیدی حتی قید تجرد از حکم،در این صورت این گونه لحاظ در هر مرتبه ای محفوظ است،هم در مرتبه حکم واقعی و هم در مرتبه حکم ظاهری.مرحوم امام می فرماید:در این صورت این طبیعت منقسم می شود به موضوعی که حکمش معلوم است و موضوعی که حکمش مشکوک است و در این صورت باز محذور اجتماع ضدین باقی می ماند.

نتیجه این شد که طبق نظر مرحوم امام،این راه حل نیز نتوانست معضل و مشکل اجتماع ضدین را حل کند و اشکال هم چنان به قوت خود باقی است؛یعنی با این راه کار که ایشان ارائه داد نه مشکل اجتماع ضدین مرتفع گردید و نه محذور اجتماع مثلین.

۵-بررسی راه کار مرحوم امام خمینی

اشاره

امام خمینی رحمه الله در بحث«وجه الجمع بین الاحکام الواقعی و الظاهری» (۱)می فرماید:احکام واقعی و خطابات اولیه اگرچه مقید به حال علم نیستند و اختصاصی به عالمین(احکام و خطابات)ندارد،ولی در این جا این احکام و خطابات به عناوین تعلق می گیرد و متوجه مکلف می شود برای انبعاث مکلف از مأموربه و نیز برای این که مکلف به طرف انجام مأموربه تحریک شود.هیچ اشکالی هم وجود ندارد که

۱- (۱) .امام خمینی،روح الله،انوار الهدایه،ج۱،ص۱۹۹.

این تکالیف و خطابات بحسب وجود واقعی شان امکان ندارد که باعث و زاجر باشد.به عبارت دیگر،تکالیف و خطابات واقعی هیچ باعثیت و زاجریتی ندارد؛زیرا چیزی که مکلف هنوز علمی به آن پیدا نکرده،امکان ندارد که باعث یا زاجر باشد؛لذا تکالیف ابتدا به عناوین تعلق گرفته و سپس متوجه مکلف می شود تا این که مکلف علم پیدا کند.بنابراین علم،شرط عقلی برای باعثیت و زاجریت تکالیف می شود و چون انبعاث و تحریک جاهل ممکن نیست،لذا اراده قاصر است از این که تکالیف شامل جاهلین به احکام بشود؛به همین جهت احکام و خطابات واقعی نسبت به آن ها،احکام انشائی بیش نیستند بدون این که هیچ بعث و تحریکی در بین باشد.

مرحوم امام می فرماید:فعلیت تکالیف دارای دو مرتبه هست:

یکی فعلیتی که قبل از علم وجود دارد؛به این معنا که تمام جهاتی که از طرف مولا باید درباره تکالیف تکمیل می شده،تام و تمام باشد و از طرف مولا- هیچ نقص و یا قصوری نباشد،بلکه نقصان یا مانع از طرف مکلف باشد؛لذا هرگاه این نواقص و موانع برطرف گردید فعلیت تکالیف،تام و تمام می شود و تکلیف بر مکلف منجز می گردد.

دوم،فعلیتی هست که بعد از علم مکلف به تکالیف و بعد از برطرف شدن موانعی است که در طرف مکلف وجود داشته است.در این صورت،فعلیت دوم تکالیف نیز محقق شده و تکالیف بر مکلف منجز(تام و تمام فعلی)می شود.

مرحوم امام می فرماید:بعد از روشن شدن این امر،طریق جمع بین احکام واقعی و احکام ظاهری،سهل و آسان می شود؛چرا که چاره ای نداریم جز این که ملتزم شویم تکالیف واقعی-چه در مواردی که طرق

و امارات قائم شده و چه در موارد اصول-،فعلیت دارد،اما فعلیت به معنای اول که فعلیت قبل از علم مکلف باشد.هیچ اشکالی هم ندارد که بعث و زجر فعلی در حق جاهل به آن تکالیف وجود ندارد،زیرا بعث و زجر فعلی نسبت به قاصرین و جاهلین به احکام ممتنع است.بنابراین،حقیقت انشائی و فعلی تکالیف که قبل از علم است،شامل جمیع مکلفین می شود و اختصاص به طائفه خاصی ندارد،ولی اراده بعث و زجر نسبت به قاصرین وجود ندارد؛لذا اشکالی ندارد که مولا نسبت به قاصرین اجازه و ترخیص فعلی بدهد،برخلاف تکالیف واقعی.به عبارت دیگر،کسانی که تکالیف واقعی نسبت به آن ها فعلیت به معنای دوم پیدا نکرده،از طرف مولا-اجازه دارند که به احکام ترخیصی عمل کنند،حتی اگر این احکام برخلاف احکام واقعی باشد.مرحوم امام می فرماید:از این ترخیص فعلی هیچ محذوری از قبیل اجتماع ضدین،نقیضین یا مثلین لازم نمی آید.

سپس ایشان می فرماید:البته این امکان وجود دارد که بعد از قصور تکلیف از بعث و زجر که همان فعلیت به معنای اول است،مولا-برای مکلف،احتیاط را جعل نماید و یا با یک دلیل مستقل فعل را واجب کند،ولی این ایجاب احتیاط هم ممکن نیست؛به علت وجود همان دلیلی که بر احکام واقعی دلالت می کند؛زیرا ادله که دال بر احکام واقعی هست متعرض حال شک نیست و نسبت به این حالت قاصر است،لذا برای حفظ احکام و تکالیف واقعی باید دلیل مستقل اقامه شود.ازآن رو که در احتیاط،محاذیر شدیدی وجود دارد که به مراتب شدیدتر از حکم ترخیصی می باشد مانند،حرج و هرج و مرج و هم چنین اختلال نظام معاش مردم،لذا هیچ راهی جز ترخیص

وجود ندارد که طبق نظر ایشان هیچ محذوری هم در این ترخیص وجود ندارد.

در ادامه ایشان می فرماید:نتیجه آن چه که تا به حال بیان کردیم این است که احکام واقعی و خطابات اولی،به حسب انشاء و جعل و طبق فعلیت به معنای اول-که قبل از علم به آن ها وجود دارد-،شامل تمامی مکلفین-چه جاهل به احکام و چه عالم-می شود،ولی این احکام و خطابات اولی،از بعث و زجر فعلی نسبت به جاهلین به این احکام قاصر است،لذا در این مرتبه که همانا مرتبه جریان اصل عقلی می باشد،هیچ اشکالی در جعل ترخیص وجود ندارد که مولا نسبت به این طایفه اصالت الاباحه و اصالت الابرائه جعل نماید.اگر در این صورت جعل ترخیص مجاز بوده و اشکالی نداشته باشد،جعل امارات به طریق اولی مجاز خواهد بود،زیرا مطابقت امارات با واقع بیشتر از مطابقت اصول با واقع است.علاوه بر این،قبلاً بیان شد که اکثر یا تمام امارات و طرق شرعیه،در حقیقت امارات عرفی و عقلائی می باشد که عقلاء در معاملات و سیاساتشان به آن ها عمل می کردند و تأسیسی و جعلی نیستند،لذا صرف عدم ردع از طرف شارع،برای حجیتشان کافی است.ازاین رو این امارات و طرق نیازی به جعل و انشاء حجیت ندارد،گرچه بعضی از علما قائل به جعل حجیت این ها شده اند.

در انتها مرحوم امام می فرماید:با این مطالبی که بیان کردیم و راه جمعی که ذکر نمودیم هیچ شائبه و اشکالی در جمع بین ضدین،نقیضین یا مثلین وجود ندارد تا نیازی به رفعش داشته باشیم. (۱)

ص:۹۸

۱- (۱) .همان.

دیدگاه آیت الله خویی رحمه الله

۱-بررسی مسئله امکان تعبد به ظن

بعد از بیان نظر امام خمینی رحمه الله،به تبیین نظر مرحوم خویی در این بحث می پردازیم.

ایشان مسئله امکان تعبد به ظن را در سه جهت مورد تحلیل و بررسی قرار داده است:

جهت اول؛در آن مقدمه مسئله مطرح می شود.

جهت دوم؛به بیان اصل بحث یعنی امکان تعبد به ظنون و عدم امکان آن می پردازد.

جهت سوم؛درباره وقوع تعبد به ظنون بحث می کند.

ایشان در جهت اول و مقدمه می فرماید:نه تنها شکی وجود ندارد که ظن مانند قطع نیست،بلکه سزاوار هم نیست کسی در این باره شک کند،چرا که حجیت از لوازم و مقتضیات قطع می باشد،ولی ظن بنفسه هرگز چنین ویژگی ندارد.تفاوتی هم ندارد که حجیت قطع به نحو علت تامّه باشد که قطع به یک امر علت برای حجیت آن شود و چه به نحو اقتضا که قطع مقتضی حجیت باشد.به تعبیر دیگر،حجیت یا از لوازم و ذاتیات قطع می باشد-البته ذاتی باب برهان نه ذاتی باب ایساغوجی-یا از مقتضیات قطع.

دلیل این که ظن مثل قطع نیست به جهت ویژگی و خصوصیتی است که در قطع وجود دارد ولی در ظن نیست و آن ویژگی،انکشاف واقع و عدم احتمال خلاف است؛در حالی که در ظن هم احتمال خلاف وجود دارد و هم انکشاف واقع نیست.صرف رجحانی موجود

در ظن دلیل نمی شود که بگوییم ظن هم مثل قطع مقتضی حجیت می باشد.بنابراین ظنون بنفسه و بذاته هیچ حجیتی ندارد و فعلا عمل به ظنون جایز و سزاوار نیست و هیچ نیاز و احتیاجی هم به منع و نهی از عمل به ظنون از طرف شارع ندارد.آیات و روایاتی که از جانب شارع مقدس در این مورد وارد گردیده است مانند «وَ لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ » ،یا «إِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً» .و امثال این آیات،همگی ارشاد به حکم عقل هست.به عبارت دیگر نهی آیات و روایات از عمل به ظنون،نهی ارشادی می باشد،نه نهی مولوی و تأسیسی.پس بنا بر یک مبنا،حجیت و کاشفیت قطع،ذاتی قطع است و بنابر مبنای دیگر حجیت و کاشفیت از لوازم و مقتضیات قطع است.ولی ظن بذاته و بنفسه هیچ حجیت و کاشفیتی ندارد،به همین جهت است که نیاز دارد از طرف شارع مقدس مورد توجه قرار گیرد و در حقیقت حجیت را به او اعطا نماید.به عبارت دیگر حجیت ظنون منحصر است به جعل شرعی و تأییدی از جانب شارع؛منتهی این حجیت و کاشفیتی که از طرف شارع به آن داده می شود،گاهی دلیل لفظی است،مانند ظواهر آیات و روایات و گاهی دلیل لبّی است،مثل اجماع و گاهی هم دلیل خود عقل است؛بدین معنا که عقل به برکت دلیل انسداد درک می کند،البته بعد از این که تمامیت این مقدمات ثابت شود که شارع این ظنون را حجت قرار داده است.این سخن به معنای آن نیست که بعد از تمامیت مقدمات دلیل انسداد،خود عقل حکم به حجیت ظن کند؛زیرا کار عقل فقط درک این مطلب است نه صدور حکم.به بیان دیگر هیچ حکمی برای عقل غیر از ادراک نیست،چرا که عقل مشرّع نیست تا حکم صادر نماید.بنابراین کار عقل ادراک است و کار شارع مقدس

صدور حکم،که در این بحث همان حجیت ظنون می باشد. (۱)

۲.جهت دوم بحث امکان تعبد به ظنون می باشد که مرحوم خویی در این باره می فرماید:

قبل از هر چیز،توجه و دانستن این امر ضروری است که هدف و مقصد از امکانی که در این جا مورد بحث است،امکان احتمالی نمی باشد،چنان که این مطلب از کلمات شیخ الرّئیس استفاده می شود که می فرماید:«کلّما قرع سمعک و لم یزدک عنه قائم البرهان فذره فی بقعه الامکان»؛چون احتمال یک امر تکوینی است و هیچ شک و نزاعی در آن نیست.در ادامه مرحوم خویی می فرماید:هم چنان که مراد از امکان مورد بحث،امکان ذاتی نمی باشد که در مقابل استحاله ذاتی قرار دارد.

دلیل این امر روشن است،چرا که تعبد به طنون از مواردی نیست که عقل به محض تصور و لحاظ آن حکم به محال بودنش نماید،مثل اجتماع نقیضین و ضدین که عقل به محض تصور و درک این دو،حکم به استحاله آن ها می کند.در پایان این بحث ایشان می فرماید:حقیقت مطلب این است که مراد و منظور از امکان مورد بحث،امکان وقوعی می باشد،به این معنا که آیا تعبد به ظنون واقع شده است یا نه؟این امکان در مقابل استحاله وقوعی قرار دارد،مثل این که گفته شود وقوع این امر محال است؛به این معنا که آیا از تعبد و عمل به ظنون محال و محذوری لازم می آید یا نه؟چه مطلقاً(نسبت به انسان ها و به خداوند حکیم)،مانند اجتماع نقیضین یا ضدین.یا تنها نسبت به حکیم علی الاطلاق محال و محذور لازم می آید،مثل تحریم حلال و تحلیل حرام که

۱- (۱) .واعظ الحسینی البهسودی،سید سرور،مصباح الاصول،ج۲،ص۸۸.

این کار تنها از خداوند حکیم محال است.یا این که اصلاً چنین استحاله ای لازم نمی آید.

۲-دو مقام برای جمع بین احکام ظاهری و واقعی

اشاره

ایشان جمع بین احکام واقعی و ظاهری را در دو مقام مطرح نموده است:

مقام اول:آن جا که اماره و ظنون مطابق با واقع باشد؛یعنی بعد از آن که مکلف به ظنون و امارات معتبره عمل می کند کشف می شود که این عمل مطابق با واقع بوده است که لازمه این تطابق،لزوم اجتماع مثلین است که مرحوم خویی در این مقام به دفع این محذور می پردازد.

ایشان می فرماید:در این مقام اگر قائل شویم به این که ظنون و امارات طرق به واقع هست به عبارتی قائل به طریقیت امارات بشویم،در این صورت اصلاً اجتماع مثلین لازم نمی آید،زیرا یک حکم بیشتر وجود ندارد و آن حکم واقعی است و اجتماع مثلین در صورت تعدد حکم لازم می آید.طبق این نظر که همانا طریقیت باشد،تعددی وجود ندارد،تنها تعددی که تصور می شود این است که تعدد فقط در مجرد انشاء حکم است،آن هم نه به جهت تعدد حکم بلکه برای این که حکم به مکلف واصل بشود.برای مثال،اگر مولا به بنده اش دستور بدهد که زید را اکرام کند ولی این امر مولا به بنده نرسد یا این بنده زید را نشناسد،بعد مولا با دستش به زید اشاره کند و بگوید این مرد را اکرام کن،در این جا شکی نیست که حکم یک حکم است،منتهی انشاء این حکم دوگونه بوده است.

اما اگر قائل به سببیت امارات و ظنون معتبره بشویم،مرحوم خویی

می فرمایـد:بنابراین قول،گرچه قطعاً دو حکم هست ولی بازهم اجتماع مثلین لازم نمی آید،زیرا حکم دومی سـبب تأکید حکم اولی می گردد،زیرا نسبت بین حکم اماره که همان حکم ظاهری است و حکم واقعی،عموم و خصوص من وجه است؛یک مورد افتراق این است که اماره مخالف با واقع باشـد،و مورد دوم افتراق جایی است که حکم واقعی معلوم و محقق باشـد،بدون این که در آن جا اماره باشد.اما مورد اجتماع جایی است که اماره مطابق واقع باشد.

ایشـان می فرمایـد:در مورد اجتمـاع،حکم ظاهری مؤکـد حکم واقعی می شود،ماننـد جـایی که مولاـ یـک مرتبه بگویـد«اکرم العالم»و بعد بگوید«اکرم العالم الهاشمی»که در مثال دوم،حکم اقوی و آکد است.هم چنین ملاک حکم در مورد اجتماع،قوی تر است از ملاک حکم در مورد افتراق.پس بنا بر قول به سـببیت طرق و امارات نیز اجتماع مثلین لازم نمی آید تا نیازی به دفع داشته باشد.

بنـابراین نـتیجه این بحث طبق دیـدگاه مرحوم خویی این است که چه مـا قائـل به طریقیت طرق و امـارات بشویم و چه قائـل به سببیت طرق و امـارات،در هر دو فرض،اجتمـاع مثلین لازم نمی آیـد،زیرا در فرض اول در حقیقت یک حکم بیشتر نـداریم که حکم واقعی است و در فرض دوم گرچه دو حکم داریم،ولی حکم ظاهری مؤکـد حکم واقعی است،نه این که حکم جدیـدی باشد همانند حکم واقعی.

مقام دوم:یعنی در صورتی که طرق و امارات مخالف با واقع باشـد لازم می آیـد محـذور اجتماع ضدین.علما وجو هی را برای خروج از این معضل بیان کرده و هر یک راه حلی را ارائه داده اند که به ترتیب بدان ها اشاره خواهیم کرد.

ص:۱۰۳

الف)راه کار مرحوم شیخ

وجه اول و در حقیقت راه حل اول از مرحوم شیخ انصاری می باشد.ایشان دو راه برای حل این معضل بیان می کند:

راه حل اول،در ابتدای رسائل در بحث امکان تعبد به امارات غیرعلمیه بیان شده که شیخ می فرماید:«فالحکم الواقعی فعلیّ فی حق غیر الظّانّ بخلافه وشأنی فی حقه بمعنی وجود المقتضی لذالک الحکم لولا الظّنّ علی خلافه (۱)»؛یعنی حکم واقعی به مرحله فعلیت نمی رسد بلکه در مرحله انشاء باقی می ماند و تنها در حق عالم به حکم فعلیت پیدا می کند،ولی در حق جاهل به حکم بنا به تعبیر شیخ،شأنی می باشد و به مرحله ظهور نمی رسد؛اما حکم ظاهری به مرحله فعلیت می رسد به جهت مصالحی که در نفس جعل حکم ظاهری می باشد.اما از آن جایی که مراحل این دو حکم تغییر می کند هیچ گاه این دو حکم در یک مورد و در یک مرتبه جمع شوند.

اما راه حل دوم مرحوم شیخ برای خروج از مشکل اجتماع ضدین و مثلین که مرحوم خویی نیز به آن پرداخته است،در اواخر کتاب رسائل اوائل بحث تعادل و تراجیح بیان شده که ایشان بعد از تعریف لغوی و اصطلاحی تعارض می فرماید:«و هو لغتًا من العرض بمعنی الاظهار و غلب فی الاصطلاح علی تنافی الدّلیلین و تمانعهما باعتبار مدلولهما و لذا ذکروا انّ التّعارض،تنافی مدلولی الدلّیلین علی وجه التّناقض او التّضاد.و کیف کان فلا یتحقّق الاّ بعد اتّحاد الموضوع والاّ لم یمتنع اجتماعهما (۲)».مرحوم شیخ

ص:۱۰۴

۱- (۱) .رسائل محشی،ص۲۷.

۲- (۲) .رسائل محشّی،ص۴۳۱.

می فرمایـد:تعارض در لغت از«عرض»به معنای اظهار و آشـکار نمودن چیزی گرفته شـده است،ولی در اصـطلاح علما،بیشتر بر تنـافی دو دلیـل و تمـانع آن هـا-البتـه باعتبـار مـدلولشان-اطلاق می گردد و شـیوع در اسـتعمال دارد و چـون تعـارض در اصطلاح،تمانع دو دلیل باعتبار مدلول آن دو می باشد.لذا علما می گویند تعارض در حقیقت تنافی و تمانع مدلول دو دلیل می باشد،چه به صورت تناقض و چه به صورت تضاد.مورد بحث ما این بخش از سـخن شـیخ می باشد که می فرماید:«وکیف کان فلاـ یتحقّق الاّـ بعـد اتّحـاد الموضوع و الاّـ لم یمتنع اجتماعهمـا»؛یعنی فرق نمی کنـد که تعـارض به صورت تنـاقض باشـد یا به صورت تضـاد بـا این تعـارض محقق نمی شود مگر بعـد از این که موضوع دو دلیـل یکی باشـد،در غیر این صورت اجتماع دو دلیل منعی ندارد.

نتیجه تحلیـل و بررسـی مرحوم خویی از این فراز از کلام شـیخ این است که در تحقق و به وجود آمـدن تناقض و تضاد،هشـت وحـدت شـرط می باشـد.از آن جایی که وجود هر یک از دو نقیض و دو ضـد ملازم با عدم دیگری است،لذا اگر یکی از این هشت شـرط موجود نباشـد،تضاد و تناقضـی نیز محقق نخواهـد شـد.یکی از وحدت های هشت گانه،وحدت موضوع است که برای تحقق تنـاقض و تضـاد لاـزم است و چون موضوع حکم واقعی و ظاهری دوتا می باشـد پس تضادی بین این دو نیز محقق نخواهـد شـد؛چرا که موضوع احکام واقعی عناوین اولیه اشـیاء و ذوات است،ولی موضوع احکام ظاهری عناوین ثانویه اشـیاء و ذوات می باشـد؛به این عنوان که حکم آن اشـیا و ذوات مشـکوک است،چنان چه در تعریف حکم واقعی و ظاهری به تفصـیل بیان شد.وقتی موضوع متعدد بود تضادی بین حکم واقعی و حکم ظاهری وجود ندارد،لذا اجتماع

ص:۱۰۵

ضدین-که ابن قبه و هم فکران او قائلند-لازم نمی آید،زیرا سالبه به انتفای موضوع است.

نکته لازم به ذکر این که در تحقق تناقض و تضاد،بین اهل منطق اختلاف است که چند وحدت معتبر می باشد.آن چه که مورد اتفاق همگی است،اعتبار وحدت های هشتگانه می باشد اما بعضی از آن ها هم چون ملّا صدرا،وحدت نهم را اضافه نموده است که همان وحدت حمل می باشد؛چنان چه حکیم سبزواری نیز به آن در منظومه خودش اشاره می کند،آن جا که می گوید:

و قد کفی ان وحّدت جزءاها

و وحدت الحمل اعرفن جدواها. (۱)

یعنی کافی است که دو جزء قضیه(موضوع و محمول)متحد باشند،و نافع تر از همه وحدت حمل است.بعضی دیگر از اهل منطق مانند شیخ الرّئیس،در رساله اش سه وحدت(وحدت وضع،وحدت فاعل و وحدت منفعل)را به سایر وحدت ها اضافه نموده و اعتبار آن ها را نیز لازم می داند. (۲)

نکته دیگر این که نزد اهل منطق،این وحدت ها تنها در تناقض معتبر می باشد،ولی مرحوم خویی تضاد را نیز در ردیف تناقض قرار داده است و گویا ایشان این وحدت ها را در باب تضاد نیز معتبر می داند!شاید به این دلیل که«کلّما بالعرض لابدّ ان ینتهی الی ما بالذّات»؛زیرا محال بودن تناقض ذاتی اش است،ولی محال بودن تضاد،بالعرض است و باید به تناقض منتهی بشود،لذا اعتبار و اشتراط وحدت ها در تضاد نیز بلاوجه نیست.

ص:۱۰۶

۱- (۱) .سبزواری،حاج ملّا هادی،شرح المنظومه،ص ۶۰و۶۱.

۲- (۲) .زاهدی،استاد زین الدّین(جعفر)،شرح منظومه فارسی،ج۱،ص ۱۳۸-۱۴۰.

نقد مرحوم خویی بر این راه حل

بعد از این بیان بسیار مختصر مرحوم خویی بر نظر مرحوم شیخ،مناقشه ای بر نظر ایشان می کند:

قسم اول این است که وقتی حاکم و شارع مقدس احکام را جعل می کند در مقام ثبوت یا جعل آن ها اهمال دارد؛چرا که معلوم نیست حکمی که برای موضوعی جعل می کند مطلق است یا مقید؟و اهمال در مقام ثبوت-حتی تصور آن-از شارع مقدس غیر معقول است.

قسم دوم این است که حکم واقعی،بالنسبه به عالم و جاهل به حکم،مطلق است؛یعنی وقتی شارع مقدس احکام را جعل نموده،به طور مطلق و بدون هیچ قید و شرطی آن ها را جعل کرده است.در این جا ایشان می فرماید:محذور اجتماع ضدین لازم می آید؛زیرا اگرچه احکام ظاهری که موضوعش شک در حکم واقعی است،نمی تواند در مرتبه حکم واقعی بیاید-چون حکم ظاهری رتبتاً متأخر است از حکم واقعی و ما هو المتأخّر رتبتاً نمی تواند در مرتبه ما هو المتقّدم بیاید-ولی برعکس هیچ محذوری ندارد.به این معنا که اطلاق حکم واقعی شامل حکم ظاهری نیز می شود و این اطلاق تا مرتبه حکم ظاهری هم می آید؛لذا در صورت مخالفت امارات و ظنون با واقع،اجتماع ضدین لازم می آید.

قسم سوم این است که شارع در هنگام جعل و وضع احکام،آن ها را مقید به حال علم مکلف نموده است.مرحوم خویی می فرماید:در این صورت لازم می آید تصویب باطل،زیرا ادلّه(اعم از دلیل لبّی مانند اجماع و ادلّه لفظیه،مانند آیات و روایات)دال بر این است که احکام جعل شده از جانب شارع مقدس مشترک است بین عالم و جاهل و هیچ گونه اختصاصی نسبت به عالم ندارد.

سپس ایشان برای قسم دوم و سوم مثال می آورد.برای مثال،اگر شارع برای مایعی که شک در خمریت اش داریم حکم اباحه را جعل کند و در این جا خمری هم باشد که شک در خمریت اش داریم،در این صورت اگر حرمت واقعی که برای خمر است،نسبت به حال علم به خمریت و حال جهل به خمریت خمر اطلاق داشته و به صورت مطلق جعل شده باشد،اجتماع ضدین لازم می آید؛چرا که خمر واقعی که شک در خمریت اش داریم،به مقتضای حکم ظاهری مباح است؛یعنی حکم واقعی این خمر مشکوک،اباحه است.و اگر به مقتضای اطلاق،حکم واقعی این خمر حرمت باشد،لزوم اجتماع ضدین قطعی است.

اما اگر این حرمت که مقتضای حکم واقعی است مقید به علم مکلف به احکام باشد،لازمه این تقیید آن است که حکم واقعی اختصاص به عالمان به احکام داشته باشد.پس در حقیقت کسانی که جاهل به احکام واقعی هستند حکم واقعی شان همان احکام ظاهری می باشد و این همان تصویبی است که بالاتفاق باطل است. (۱)

نتیجه نقد نظر مرحوم شیخ طبق دیدگاه مرحوم خویی این است که راه حل های ایشان نتوانسته معضل اجتماع ضدین و مثلین را حل کند،زیرا یا لازم می آید اجتماع ضدینی که شیخ می خواست از آن بیرون برود و یا لازم می آید تصویب باطل.

ب)راه کارهای مرحوم آخوند

مرحوم آخوند دو راه حل دیگر برای خروج از معضل اجتماع ضدین بیان کرده است که یکی در حاشیه کتاب رسائل و دیگری در

۱- (۱) .مصباح الاصول،ج۲،ص۱۰۰.

کتاب کفایه الاصول قرار دارد و طبق تحلیل و بررسی مرحوم خویی به آن ها اشاره می کنیم.

مرحوم خویی می فرماید:نتیجه آن چه مرحوم آخوند در این دو کتاب بیان نموده این است که،آن چه از جانب شارع مقدس در باب طرق و امارات جعل شده و ما را به آن متعبد ساخته است،حجیت امارات و طرق می باشد.معنای حجیت هم این است که منجّز حکم باشد برای مکلف در صورتی که با واقع مطابق باشد،و معذّر باشد برای مکلف در صورتی که امارات و طرق،مخالف با واقع باشد.اگر این حجیت در جعل،تابع حکم تکلیفی نباشد در این صورت محذور اجتماع حکمین پیش نخواهد آمد،نه اجتماع مثلین و نه اجتماع ضدین.به این دلیل که آن چه از طرف شارع به عنوان حکم برای مکلفین جعل گردیده،همان حکم واقعی است و بس.

اما اگر قائل بشویم که حجیت از طرف شارع برای طرق و امارات جعل گردیده و در جعل نیز تابع حکم تکلیفی می باشد یا قائل شویم که مجعول تنها حکم تکلیفی است و حجیت از حکم تکلیفی انتزاع می شود،در این دو صورت اگرچه اجتماع دو حکم لازم می آید،ولی مهم آن است که مرحوم آخوند می فرماید:محذور اجتماع مثلین یا اجتماع ضدین لازم نمی آید. (۱)

دلیلی که مرحوم آخوند برای عدم لزوم این دو محذور ذکر می کند گرچه همه به یک نتیجه منتهی می شود،ولی تعابیر ایشان از عدم لزوم محذور اجتماع مثلین و ضدین گوناگون می باشد؛زیرا ایشان یک جا

۱- (۱) .کفایه الاصول،ج۲،ص۴۴و۴۹.

فرموده حکم واقعی،شأنی است و حکم ظاهری،فعلی.در جای دیگر فرموده حکم واقعی،انشائی است و حکم ظاهری،فعلی.و در جایی دیگر هم فرموده که حکم ظاهری،فعلی من جمیع الجهات است ولی حکم واقعی،فعلی من بعض الجهات می باشد،و چون در مانحن فیه حکم واقعی من جمیع الجهات فعلی نیست،پس نه تضادی وجود دارد و نه اجتماع مثلین.

توضیح دو راه حل:مرحوم آخوند در حاشیه بر کتاب رسائل می فرماید:«فتلخصّ مما ذکرنا انّه لایلزم التصویب-الی-ولا اجتماع المثلین فی صورت الاصابه لعدم لزوم البعثین اوالزّجرین بل یصیر الحکم الواقعی فعلیاً بسبب اصابتها و لا اجتماع الضدّین فی صورت الخطاء لعدم اجتماع البعث و الزجر الفعلیین بل لیس البعث او الزجر الفعلی الاّ فی المؤدّی الاماره». (۱)

ایشان می فرماید:در صورت مطابقت اماره با واقع اجتماع مثلین لازم نمی آید زیرا در صورت مطابقت تنها حکم واقعی فعلیت دارد در حق مکلف.اما این که چرا در صورت خطاء و عدم مطابقت طرق و امارات با واقع اجتماع ضدین لازم نمی آید به این دلیل است که در این صورت دو بعث و دو زجر فعلی(دو حکم فعلی)نداریم،بلکه یک بعث و یک زجر فعلی داریم و آن بعث و زجر فعلی که وجود دارد در مؤدّای اماره می باشد؛یعنی در صورت خطاء و عدم مطابقت طرق و امارات با واقع،تنها حکم ظاهری که مؤدّای اماره است فعلیت دارد و حکم واقعی هیچ فعلیتی ندارد بلکه در مرحله انشاء باقی می ماند.

۱- (۱) .آخوند خراسانی،محمد کاظم،حاشیه کتاب فرائدالاصول،ص۳۷.

دلیل مرحوم آخوند در کفایه برای عدم لزوم محذور اجتماع ضدین و مثلین این است که حکم ظاهری و حکم واقعی از حیث ملاک فرق می کند؛هر دو از یک سنخ نیستند بلکه دو سنخ کاملاً متفاوت می باشند،زیرا ملاک در احکام واقعی که مصالح و مفاسد باشد،در متعلق این احکام است که افعال مکلفین باشد؛اما ملاک در احکام ظاهری،در جعل این احکام می باشد.به عبارت روشن تر در احکام واقعی،مصلحت و مفسده در متعلقشان است اما در احکام ظاهری،مصلحت و مفسده در نفس جعل این احکام می باشد؛یعنی ملاک و مصلحت و مفسده در نفس جعل حجیت است.لذا وقتی ملاک ها متفاوت بود اجتماع مثلین و ضدین لازم نمی آید؛زیرا زمانی این اجتماع لازم می آید که دو ملاک متماثل در یک شیء باشد.

از جهت اراده و کراهت نیز محذور اجتماع لازم نمی آید؛زیرا در احکام ظاهری،اراده به جعل حجیت اماره و طرق تعلق گرفته و در احکام واقعی،اراده به فعل تعلق گرفته است و بین اراده متعلق به فعل و اراده متعلق به جعل حجیت هیچ تماثلی نیست.برای مثال اگر فرض کردیم که حکم واقعی حرمت است،کراهت به فعل تعلق گرفته و اراده به جعل حجیت و بین کراهت متعلق به فعل و اراده متعلق به جعل حجیت هیچ تضادی وجود ندارد. (1)به عبارت روشن تر مرحوم آخوند می فرماید:بین احکام واقعی و ظاهری،نه از حیث مبدأ و ملاک اجتماع ضدین به وجود می آید و نه از حیث منتهی!

نقد مرحوم خویی بر این راه حل ها

بعد از بیان راه کارهای مرحوم آخوند-که بسیار خلاصه بیان

1- (1) .کفایه الاصول،ج2،ص49،50.

نموده اند ولی به دلیل نیاز به توضیح بیشتر،با استفاده از متن کفایه الاصول و حاشیه ایشان بر رسائل توضیح کافی داده شد-مرحوم خویی مناقشاتی بر نظر مرحوم آخوند دارد که به آن ها اشاره می کنیم.

اولین اشکال و مناقشه این است که مرحوم آخوند فرمودند:حکم واقعی،شأنی است و حکم ظاهری،فعلی!

مرحوم خویی می فرماید:این بیان خالی از اجمال نیست،زیرا اگر مراد ایشان از شأنیت حکم واقعی این باشد که فقط مقتضی برای حکم واقعی موجود است بدون این که هیچ اثری در انشاء آن داشته باشد-در صورتی که اماره برخلاف حکم واقعی باشد-،معنا و مفهومش این است که برای جاهل به احکام واقعی غیر از احکام ظاهری که مؤدای اماره است،هیچ حکم واقعی نباشد؛این همان تصویب باطلی است که منسوب به اشاعره هست که می گویند:حکم واقعی چیزی جز مؤدای اماره نیست.بطلان این تصویب روشن است؛زیرا اولاً-روایات متعدد و اجماع قائم بر بطلان چنین تصویبی است.هم چنین این تصویب امری غیر معقول است،چرا که از آن دور محال لازم می آید،بدین صورت که قیام و وجود اماره بر حکم،فرع بر این است که حکمی در واقع وجود داشته باشد.پس اگر ثبوت حکم در واقع متوقف بر قیام اماره باشد دوری باطل خواهد بود.

اما اگر مراد مرحوم آخوند از شأنی بودن حکم واقعی این باشد که اگرچه تعلق حکم واقعی به عنوان اولی اشیاء و ذوات ثابت است ولی در عین حال هیچ مانعی وجود ندارد که عنوان دیگری عارض شود که سبب تبدل حکم واقعی است مثل قیام اماره برخلاف حکم واقعی.هم چنین مانعی وجود ندارد که بین این دو حکم،تنافی وجود نداشته

باشد،زیرا حکم اول برای شیء جعل شده و به عنوان اولی آن شیء تعلق گرفته است و حکم دومی جعل شده و تعلق گرفته به عنوان دومی که عارض بر آن شیء گردیده است.برای مثال،گوشت گوسفند بنفسه و طبق عنوان اولی،حلال است ولی اگر عنوان دومی برآن عارض شود،مثل ضرری بودن آن برای شخص،این عنوان سبب حرمت گوشت گوسفند می گردد و هیچ تنافی هم بین این دو حکم وجود ندارد.هم چنین گوشت خوک طبق عنوان اولی،حرام است،ولی اگر عنوان دیگری مثل اضطرار به اکل گوشت خوک جهت حفظ حیات،پیدا بشود،سبب حلال شدن اکل این گوشت می شود.در این مثال نیز هیچ تنافی بین دو حکم وجود ندارد،زیرا یک حکم بر عنوان اولی تعلق گرفته و حکم دیگر بر عنوان دومی!

مرحوم خویی می فرماید:لازمه این بیان مرحوم آخوند باز هم تصویب است،اما این تصویب را معتزله قبول دارند.ایشان می فرماید:گرچه این تصویب در شناعت و سخافت به پایه تصویب اولی نمی رسد ولی باز هم اجماع و روایات بر بطلانش صحّه می گذارند.زیرا معنای این تصویب آن است که قیام اماره سبب حدوث مصلحت در مؤدّای اماره می شود که به مراتب قوی تر از مصلحت حکم واقعی هست و نیز سبب تبدل حکم واقعی می گردد.اجماع و روایات قائم بر بطلان این گونه تصویب دال بر این است که اولاً،احکام بین عالم و جاهل مشترک است و ثانیاً،حکم واقعی با قیام اماره برخلاف،قابل تغییر و تبدیل نیست.

اما اگر مراد مرحوم آخوند از شأنیت حکم واقعی این باشد که چه اماره برخلاف باشد و چه نباشد،احکام واقعی علی نحو الاهمال است،

مرحوم خویی می فرماید:اشکال این بیان-چنان چه قبلاً نیز گفتیم-آن است که اهمال در مقام ثبوت از شارع مقدس غیر معقول است،لذا احکام واقعی یا به صورت اطلاق وجود دارد که در این صورت محذور اجتماع ضدین لازم می آید و یا به صورت مقید موجود می باشد که در این صورت تصویب لازم می آید که توضیحش در جواب نظر مرحوم شیخ گذشت.بنابراین تحقیق بیان مرحوم آخوند نتوانست محذور و معضل اجتماع ضدین را برطرف کند.

مرحوم خویی در نقد تعبیر دیگر مرحوم آخوند که می فرماید حکم واقعی انشائی است و حکم ظاهری فعلی به بیان دو محذور می پردازد؛محذور اول:اگر معنا و مراد از انشائی بودن حکم واقعی این باشد که حکم،صرف انشاء بوده بدون این که هیچ بعث یا زجری همراه این انشاء باشد،لازمه اش این است که حکم واقعی را در حقیقت منتفی بدانیم؛چرا که در حقیقت،انشاء بدون بعث و زجر،حکم نیست پس لازم می آید تصویب باطل،زیرا لازمه اش این است که حکم در واقع همان مؤدّای اماره باشد؛این یک محذور.

محذور دوم:این که وقتی حکم واقعی انشائی حقیقتاً حکم نبود پس موافقت با آن واجب نیست و مخالفتش نیز حرام نخواهد بود؛زیرا موافقت حکم لازم است نه موافقت چیزی که حکم نیست و نیز مخالفت حکم حرام است نه مخالفت چیزی که در واقع حکم نیست.در نتیجه طبق این بیان نه مجالی برای احتیاط در شبهات حکمیه قبل الفحص باقی می ماند و نه مجالی برای استحباب احتیاط در شبهات موضوعیه؛در حقیقت اصلاً موردی برای فحص باقی نمی ماند،زیرا حکم واقعی انشائی طبق این بیان اصلاً حکم نیست تا فحص از آن واجب باشد.

مرحوم خویی در ادامه می فرماید:آن چه از بیان مرحوم آخوند استفاده می شود مخالف است با آن چه تمام فقها بر آن تسالم دارند که از جمله این فقها خود مرحوم صاحب کفایه می باشد؛یعنی این بیان خلاف بیان خود ایشان می باشد.

اما اگر منظور مرحوم آخوند از انشائی بودن حکم واقعی این باشد که انشاء است منتهی به داعی بعث و زجر؛یعنی بعث و زجر در این انشاء نهفته است و معنا ندارد که انشاء باشد ولی داعی نداشته باشد و در حقیقت انشاء بدون داعی از شارع مقدس معقول نیست.مرحوم خویی می فرماید:این همان حکم واقعی است که از جانب مولاـ می باشد اگرچه این حکم محرک به سوی عمل نباشد مگر بعد از تحقق موضوعش با تمام قیود و شرایط در خارج؛چرا که تحقق موضوع در خارج هیچ ربطی به مولا ندارد.برای مثال اگر مولا بگوید حج برکسی که قدرتش را دارد واجب است،در حقیقت حکم از طرف مولا به صورت تام و تمام صادر گردیده و فعلیت نیز پیدا کرده،اما این که مکلف چه زمانی مستطیع شده و قدرت بر انجام مناسک حج پیدا می کند،هیچ ربطی به تمامیت و فعلیت حکم از جانب مولا ندارد.در حقیقت حکمی که از جانب حاکم صادر شده نسبت به کسی که قدرت انجام اعمال حج را دارد فعلیت پیدا نموده و اما نسبت به کسی که چنین قدرتی را ندارد هیچ حکمی به وجوب حج وجود ندارد.

مرحوم خویی می فرماید:طبق این بیان اگر حکم واقعی مطلق باشد،همان محذور اجتماع ضدین-که در دفعش تلاش کردیم- لازم می آید و اگر این حکم واقعی،مقید به علم مکلف به حکم باشد همان تصویبی لازم می آید که بارها بطلان آن را ثابت کردیم بالاجماع و الرّوایات.

ایشان می فرماید:به طورکلی آن چه مهم و ضروری می باشد این است که حکم واقعی باید یک حکم حقیقی مولوی باشد،چه از حیث باعثیت و چه از حیث زاجریت.پس طبق این صورت معضل تضاد بین دو حکم واقعی و ظاهری با بیان مرحوم آخوند برطرف نگردید و محذور هم چنان به حال خودش باقی است. (۱)

۳-راه کار مرحوم خویی

اشاره

مرحوم خویی بعد از بررسی و نقد نظر مرحوم آخوند،به بیان و نقد نظر مرحوم نایینی می پردازد و چون بیان ایشان را مرحوم امام به طور مفصل نقد و بررسی نمود-که ما قبلاً ذکر کردیم-لذا به جهت رعایت اختصار به آن نمی پردازیم.

مرحوم خویی در کتاب و التّحقیق می فرماید:حقیقت مطلب این است که اگرچه نظر علما در حقیقت احکام تکلیفیه مختلف است ولی در حقیقت هیچ تضاد و اختلافی بین احکام شرعیه فی حدنفسه وجود ندارد،زیرا حکم در حقیقت همان اعتبار مولاست؛یعنی مولا امری را بر عهده و ذمّه مکلف اعتبار می کند،چه مؤدای این امر اعتباری فعل و انجام دادن فعل باشد و چه ترک فعل.همان طور که دین را بر عهده مدیون عرفاً و شرعاً اعتبار می کنند؛یعنی کسی که پولی را از کسی دیگر قرض می کند،عرف و عقلا شخص قرض گیرنده را مدیون اعتبار کرده و او را مشغول الذمّه می دانند تا پول را مسترد نماید و دین اش را ادا کند و شرع هم این کار را امضا نموده است.در بعضی اخبار از نمازی که از مکلف فوت شده،تعبیر شده به این که قضایش واجب است چنان چه در کلمات

۱- (۱) .دراسات فی علم الاصول،ج۳،ص۱۱۶.

معصومین علیهم السلام داریم که می فرمایند:«انّ دین الله احقّ ان یقضی»؛دین خداوند متعال شایسته تر و سزاوارتر است که ادا بشود تا دین بشر،زیرا او خالق و آفریننده انسان هاست و اقتضای خالقیت و ربوبیت این است که ادای دین او مهم تر بوده و دارای اولویت بیشتری باشد.پس ایشان می فرماید:وقتی حکم یک امر اعتباری بیش نبود،واضح است که بین امور اعتباریه هیچ تنافی و تضادی وجود ندارد،هم چنان که در نسبت این امور اعتباریه به الفاظ هیچ محذوری وجود ندارد.برای مثال،مولا بگوید:«افعل کذا او لاتفعل کذا»؛یعنی این کار را این طور انجام بده یا انجام نده.تنافی و تضادی که بین احکام قابل تصور است از دو ناحیه ممکن می باشد:یکی از ناحیه مبدأ و دیگری از ناحیه منتهی.

مرحوم خویی در ادامه به تعریف این دو واژه پرداخته و می فرماید:مراد از مبدأ چیزی است که از آن با مسامحه،به«علت احکام»تعبیر می شود که عبارت است از مصلحت و مفسده.البته از مصلحت و مفسده،به ملاک احکام نیز تعبیر می شود.پس این که می گویند احکام تابع ملاکات می باشد،یعنی احکام الهی تابع مصالح و مفاسد است که در واقع قوام و دوام احکام وابسته به همان مصالح و مفاسد است که علما گاهی از آن ها به علت و گاهی هم به ملاک تعبیر می نمایند.علمای امامیه و معتزله قائل به این تبعیت هستند.

اما اگر مراد از مبدأ،شوق و کراهت باشد-که نظر اشاعره همین است-معنای مبدأ این می شود که شوق مولا به انجام امری باعث شده که مولا حکم به انجام آن امر کند و کراهت مولا از چیزی سبب شده که مولا حکم به ترک آن نماید.بنابراین اشاعره قائلند به این که احکام تابع مصالح و مفاسد نمی باشد بلکه خود شوق و کراهت سبب حکم مولا

شده است بدون این که هیچ مصلحت و مفسده ای در بین باشد.

منتهی نیز در حقیقت همان مقام امتثال است.به این معنا که بعد از صدور حکم از مولا و رسیدن آن به مکلف،مکلف باید آن را انجام بدهد.

اما تصویر تنافی از حیث مبدأ برای این است که لازم می آید از اجتماع دو حکم ظاهری و واقعی(مانند وجوب و حرمت)،اجتماع مصلحت و مفسده در متعلق حکم،بدون این که هیچ کسر و انکساری وجود داشته باشد؛در نتیجه منتهی به اجتماع ضدین یا اجتماع مثلین می شود که هیچ شکی در محال بودن آن دو وجود ندارد.هم چنین اگر یک طرف حکم ترخیصی باشد اجتماع ضدین لازم می آید،مثل اباحه،کراهت یا استحباب.و اگر طرف دیگر حکم الزامی باشد،مثل وجوب یا حرمت،در این صورت لازم می آید وجود مصلحت ملزمه و عدم وجود آن در شیء واحد یا لازم می آید وجود مفسده ملزمه و عدم وجود آن در شیء واحد که در نتیجه منتهی به اجتماع نقیضین می شود که محال بودنش ذاتی است.

تصویر تنافی از حیث منتهی هم برای این است که برای مکلف،امتثال و به جا آوردن دو حکم ممکن و مقدور نیست،چنان چه وضوح این مطلب نیازی به بیان ندارد.ازاین رو تنافی و تضاد در حکم عقل،در امتثال دو حکم ایجاد می شود،زیرا لازم می آید که عقل هم حکم به امتثال کند به جهت حکم وجوبی و هم حکم به امتثال نکند به جهت مباح بودن؛و یا لازم می آید که عقل هم حکم کند به ترک برای امتثال حکم تحریمی و هم حکم به ترک نکند به جهت مباح بودن آن؛محال بودن این شقوق کاملاً واضح است.به عبارت گویاتر اگر دو حکم به مکلف رسیده و فعلیت پیدا کرده باشد،اگر هر دو حکم الزامی باشد-

چنـان چه در اجتمـاع وجوب و حرمت امر این گونه است-لازم می آیـد که عقـل هم حکم کنـد به اسـتحقاق عقاب بر فعل و ترک کند و هم حکم به عدم اسـتحقاق عقاب بر فعل و ترک نماید.اما حکم عقل به استحقاق عقاب بر فعل برای این است که مکلف،فعل حرامی را مرتکب شده است و حکم به استحقاق عقاب بر ترک نیز برای این است که واجبی را ترک کرده است.

امـا اگر یکی از این دو حکم الزامی باشـد،در این صورت لازم می آیـد که عقل حکم کنـد بر اسـتحقاق عقاب یا بر فعل یا بر ترک.هم چنین لازم می آیـد حکم عقل بر عـدم اسـتحقاق عقاب یا بر فعل یا بر ترک؛زیرا اگر واجب بوده انجام نـداده و اگر حرام بـوده ترک نکرده و اگر مبـاح بـوده مکلـف مسـتحق عقـاب نبوده،در حـالی که عقـل حکم به اسـتحقاق عقـابش کرده و استحاله این شقوق هم واضح و روشن است.

سپس مرحوم خویی بعـد از بیـان اصل تنافی دو حکم روشن شـدن این مطلب که از چه ناحیه ای بین دو حکم تنافی و تضاد به وجود می آیـد،می فرمایـد:در این بحث بین حکم واقعی و ظاهری اصـلاً تنافی وجود ندارد،یعنی نه از حیث مبدأ و نه از حیث منتهی.این تنافی و تضاد عرضـی هم که بین احکام وجود دارد به مواردی اختصاص دارد که دو حکم از یک سـنخ باشد،یعنی یـا هر دو حکم واقعی باشـد و یـا هر دو حکم ظاهری باشـد؛اما اگر یکی از این دو حکم،حکم ظاهری بود و دیگری واقعی،در این صورت هیچ تضاد و تنافی بین آن ها وجود نخواهد داشت،نه از ناحیه مبدأ و نه از ناحیه منتهی.

امـا عـدم تنـافی از نـاحیه مبـدأ برای این است که شـکی وجود نـدارد که طبق نظر معتزله و امامیه،احکام بایـد دارای مصالـح و مفاسد باشد و علت

و فلسفه تشریع احکام هم همین مصالح و مفاسد می باشد که در آن ها وجود دارد.اما این مصالح و مفاسد گاهی در متعلق احکام است و گاهی هم در متعلق احکام نیست،بلکه مصالح و مفاسد در خود جعل این احکام نهفته است؛در واقع یکی از تفاوت های بین حکم واقعی و ظاهری نیز در همین است،زیرا مصلحت و مفسده موجود در حکم ظاهری در جعل حکم ظاهری نیز وجود دارد.به عبارت دیگر چون شارع در خود جعل،مصلحت می بیند،لذا اقدام به جعل آن حکم می کند،مانند مصلحتی که در خود ترخیص و تسهیل برای مکلف وجود دارد لذا شارع مقدس اقدام به جعل آن نموده است.

در احکام واقعی،مصلحت در نفس جعل حکم نیست،زیرا ممکن است خود حکم دارای سختی و مشقت و حتی ضرری باشد،مثل پرداخت خمس و زکات و جهاد؛بلکه مصلحت و مفسده در متعلق حکم می باشد،مانند نماز که متعلق وجوب(حکم واقعی)است.نماز دارای مصلحت می باشد نه خود وجوب،زیرا نماز معراج مؤمن است،سبب ارتقای کمال انسانی و نزدیکی انسان به خدا و نیز دوری انسان از بدی ها و منکرات می شود.

مرحوم خویی بعد از بیان این مطلب می فرماید:اگر حکم ظاهری مخالف واقع باشد،هیچ گونه اجتماع مصلحت و مفسده یا وجود مصلحت و عدم مصلحت یا وجود مفسده و عدم وجود مفسده در یک شیء لازم نمی آید؛زیرا همان طور که بیان شد فلسفه جعل احکام واقعی مصالح و مفاسدی است که در متعلق آن ها وجود دارد،ولی احکام

ظاهری در مصالح و مفاسد تابع متعلقشان نیستند بلکه تابع مصالح و مفاسدی هستند که در خود جعل این احکام وجود دارد،چرا که احکام ظاهری در ظرف شک در احکام واقعی جعل می شود؛یعنی زمانی که مکلف در حکم واقعی شک داشته باشد.گاهی ممکن است که هیچ مصلحتی در متعلق حکم ظاهری نباشد پس چگونه ممکن است که تابع مصالح واقعی باشد که در متعلقش وجود دارد؟برای مثال:در موارد احتیاط در شبهه حکمیه قبل الفحص،احتیاط واجب است،در حالی که جعل این وجوب احتیاط فقط به جهت مصلحتی است که در خود احتیاط وجود دارد نه در متعلقش؛این مصلحت عبارت است از تحفظ بر مصلحت واقع البته در صورتی که در واقع مصلحتی وجود داشته باشد و نیز برای واقع نشدن در مفسده واقعی یا در موارد ترخیص است که شارع نسبت به مکلف جعل می کند،چنان چه این ترخیص شارع،در شبهه حکمیه بعدالفحص و یا در شبهه موضوعیه به طور مطلق وجود دارد که جعل این ترخیص به جهت مصلحتی است که در خود ترخیص هم وجود دارد و آن عبارت از تسهیلی است که شارع مقدس نسبت به بندگان و مکلفین عنایت می نماید.

بحث عدم تنافی و تضاد در ناحیه منتهی و مقام امتثال بدین معناست که در مقام امتثال هیچ تنافی و تضادی بین دوحکم واقعی و ظاهری وجود ندارد؛چرا که موضوع حکم ظاهری همان شک در حکم واقعی است و حکم واقعی هم هیچ تنجزی در حق مکلف ندارد تا در صورت ترکش مستحق عقاب باشد اگرحکم واجب است یا در صورت انجام دادنش مستحق عقاب باشد اگر حکم حرمت است.دلیل عدم تنجز حکم واقعی این است که حکم به مکلف نرسیده است،لذا تا زمانی که حکم واقعی به مکلف نرسد-در صورتی که حکم وجوب باشد-عقل هیچ حکمی نسبت به لزوم امتثال و نیز استحقاق عقاب بر مخالفتش ندارد؛

بنابراین مانعی وجود ندارد که مکلف نسبت به امتثال حکم ظاهری اقدام کند و آن را انجام بدهد.

اما اگر حکم واقعی به مکلف رسید و عقل حکم به لزوم امتثال یا حکم به استحقاق عقاب(در صورت مخالفت با حکم واقعی)کرد،در این صورت هیچ مجالی برای حکم ظاهری باقی نمی ماند؛زیرا با وصول حکم واقعی به مکلف،موضوع حکم ظاهری(شک در حکم واقعی)،منتفی می گردد یعنی سالبه بانتفاء موضوع می شود.به عبارت دیگر،حکم عقل به اتیان مأموربه،بعد از زمان رسیدن حکم به مکلف می باشد.این حکم واصل شده چه حکم واقعی باشد و چه حکم ظاهری،هیچ تفاوتی برای مکلف ندارد،زیرا در هر دو صورت مأموربه اتیان حکمی است که از طرف شارع به او رسیده است.

شاهد مثال ما و نکته مهم این است که وصول و رسیدن دو حکم(حکم واقعی و حکم ظاهری)به مکلف در عرض هم در یک آن محال است.دلیل امر این است که حکم ظاهری همیشه در طول حکم واقعی و بعد از آن می باشد و زمانی که حکم واقعی به مکلف واصل شده است حکم ظاهری موضوعاً منتفی می گردد و سالبه بانتفاء موضوع می شود.وقتی هم که حکم ظاهری موضوعاً منتفی شد تنها حکم عقل در این جا،لزوم امتثال و اتیان حکم واقعی می باشد و این که مکلف مأمور است که حکم واقعی را اتیان کند و در صورت ترک حکم واقعی مستحق عقاب می باشد.

اما اگر به سبب برخی موانع،حکم واقعی به مکلف نرسید و او نسبت به حکم واقعی شک داشت،زمینه برای تحقق موضوع حکم ظاهری به وجود می آید و مکلف مأمور است که نسبت به اتیان حکم ظاهری اقدام

کند.در این حالت تنها حکم عقل نسبت به مکلف این است که او باید حکم ظاهری را اتیان نماید و در صورت مخالفت عقلاً مستحق عقاب می باشد.بنابراین هیچ تنافی و تضادی از ناحیه منتهی که همان مقام امتثال است،بین حکم واقعی وحکم ظاهری به وجود نمی آید.

نتیجه این دیدگاه مرحوم خویی آن که اولاً،چون احکام امور اعتباری هستند لذا بین امور اعتباری هیچ تنافی و تضادی وجود ندارد بلکه تضاد و تنافی قابل تصور که ممکن است بین احکام به وجود بیاید از دو ناحیه خواهد بود:یا از ناحیه مبدأ یا از ناحیه منتهی که در مورد بحث از این دو ناحیه هم تنافی و تضادی لام نمی آید.

این که از ناحیه مبدأ-که همان مقام جعل احکام باشد-محذوری لازم نمی آید به دلیل این است که طبق نظر ایشان،ملاک احکام ظاهری که همان مصالح باشد در نفس جعل این احکام تعلق دارد ولی در احکام واقعی ملاک و مصالح در متعلق این احکام وجود دارد؛لذا هیچ اجتماعی لازم نمی آید.

از ناحیه منتهی-که همانا مقام امتثال است-نیز بین این دو حکم تضادی لازم نخواهد آمد،چرا که موضوع حکم ظاهری،شک در حکم واقعی است.به این معنا که تا زمان دسترسی مکلف به حکم واقعی،این حکم برایش منجز می شود و نیازی به حکم ظاهری ندارد.دلیل این امر آن است که حکم ظاهری همیشه در طول حکم واقعی بوده و زمانی این حکم امتثالش برای مکلف لازم هست که مکلف امکان دسترسی به حکم واقعی را نداشته باشد.بنابراین طبق دیدگاه مرحوم خویی بهترین راه همانا طولیت احکام ظاهری نسبت به احکام واقعی است بدون این که هیچ محذوری لازم بیاید.

ص:۱۲۳

دیدگاه شهید صدر رحمه الله

۱-امکان حجیت ظن

شهید صدر رحمه الله در مقدمه ای که برای امکان تعبد به ظن مطرح می کند سه امر را مورد بررسی قرار می دهد:

۱.امر اول؛این که حجیت ظن ذاتی آن نیست،چنان چه در قطع،حجیت ذاتی اش می باشد.حجیت برای ظن نیاز به عنایت و جعل از طرف شارع مقدس دارد و یا باید یک حالت استثنائی به وجود بیاید که حجیت ظن را به دنبال داشته باشد،مثل انسداد باب علم که در این صورت حجیت ظن نیاز به جعل و عنایت خاص هم ندارد.سپس ایشان می فرماید:این یک بحث ثبوتی است که آیا در عالم ثبوت حجیت ذاتی ظن است،مانند قطع،ذاتی اش نیست؟

۲.امر دوم؛این که اگر حجیت،ذاتی ظن نیست دلیل هم نمی شود که ظن ممتنع الحجیت باشد چنان چه ابن قبه این مسلک را اختیار نموده است.ابن قبه قائل است که نه تنها حجیت از ذاتیات ظن نبوده و امکان هم ندارد بلکه حجیت برای ظنون ممتنع است و دو محذور نیز در این باره بیان می کند.از همین جاست که معضل کیفیت جمع بین احکام واقعی و ظاهری آغاز می شود.

مرحوم شهید صدر می فرماید:نتیجه امر اول و دوم این است که جعل حجیت برای ظنون از ممکنات است،البته به امکان خاص که سلب ضرورت از طرفین می کند؛یعنی هم ضرورت ذاتیت حجیت از ظن سلب گردیده و هم امتناع و عدم ضرورت ذاتیت حجیت از آن سلب شده که نتیجه آن امکان حجیت است برای ظنون.

ص:۱۲۴

شهیـد صدر بعد از ذکر این دو امر می فرماید:بحث امکان حجیت برای ظنون یک بحث ثبوتی می باشد،بدین معنا که در عالم ثبوت آیا ظن حجت می باشد یا نه؟

۳.امر سـوم؛یـک بحث اثبـاتی است که بعـد از فراغ از دو بحث اولی می باشـد و آن بحث تأسیس اصـل است در مواردی که شـک در حجیت ظن داشـته باشـیم.این امر از بحث مـا(جمع بین حکم واقعی و حکم ظاهری)خارج است،لـذا متعرض آن نمی شویم.

۲-عدم ذاتی بودن حجیت ظن

شهید صدر بعد از بیان این سه امر به بررسی امر اول پرداخته و از دو جهت در مورد آن بحث می کند:

جهت اول اثبات این امر است که چون حجیت،ذاتی ظن نیست لذا نمی تواند حکم مظنون را برای مکلف منجّز بسازد.

جهت دوم بحث در این است که چون ظن بـذاته حجت نیست،ازاین رو نمی توانـد ظن مؤمّن باشد؛بدین معنا که این ظن نمی توانـد مکلف را از عـذاب در امان نگهـدارد نسـبت به تکلیفی که به طور قطع متوجه او شـده و بایـد فراغ قطعی و یقینی از آن تکلیف به دست بیاورد.

جهت اول:دلیل جهت اول که ظن نمی تواند منجّز حکم مظنون باشد،این است که کاشـفیت ظن از واقع،تام و تمام نیست،بلکه یا اصـلاً کشف نیست،ماننـد ظنون غیر معتبر و یا کشـفش از واقع ناتمام و ناقص می باشد،مثل ظنون معتبری چون امارات.دلیل دیگر این که ظن نه سـبب وصول و رسـیدن مکلف به تکلیف می شود و نه بیان برای تکلیف می باشـد،لذا مادامی که حجیت برای ظن اعطا نشود این ظن نمی تواند منجز حکم مظنون باشد.

مرحوم شـهید صـدر در ادامه می فرمایـد:این مسـئله که علمـا گفته انـد حجیت قطع ذاتی آن می باشـد و حجیت ظن به لحـاظ نقصـان در کشف و عـدم بیـانیت آن ذاتی ظن نمی باشـد،براسـاس تصوراتی است که در تحلیـل حجیت قطع گفته انـد که در بحث قطع بیـان شـد.علت سـخن علما این است که آن ها بین دو امر تفصـیل دادنـد:امر اول،مولویت مولاست که در علم کلام مورد بحث و بررسـی قرار می گیرد؛این علم از حیث رتبه مقـدمی بر علم اصول و فقه می باشد.امر دوم،تنجز تکالیفی است که از طرف مولاـ صادر می گردد و این که حـد و انـدازه این تنجز تا کجاست؛لـذا علما بحث از دایره تنجز تکالیف را یک بحث اصولی دانسـته اند و حجیت قطع را از فروعات تنجز تکالیف فرض نموده اند.ذاتی بودن حجیت قطع برای این است که حجیت از لوازم انکشاف واقع و وصول به آن می باشـد که این دو(انکشاف واقع و وصول به آن)در حقیقت از مقوّمات قطع می باشـد و لازمه این امر آن است که هرگاه انکشاف تام و تمام در بین نباشـد منجزیتی نیز در کار نخواهـد بود.این مسـئله را قاعده قبح عقـاب بلابیـان نامیـده انـد،چرا که تـا بیـان نباشـد عقـاب بر ترک،معنـا نـدارد و چون ظن به جهت عـدم انکشـاف واقع،بیانیت نـدارد،لـذا ترک حکم مظنون هیـچ عقابی نبایـد داشـته باشـد،در غیر این صورت لازم می آید قبح عقاب بلابیان.نتیجه امر این است که مادامی که بیانیت ظن تام و تمام نباشد ذاتاً منجز تکالیف نخواهد بود.

شهیـد صدر بعد با ذکر این تفصـیل،تفکیک بین مولویت مولا و منجزیت تکالیف مولا را رد می کند و می فرماید:این دو عین هـم انـد؛یعنی بحث از منجزیت عین بحث از مولـویت می باشـد،چرا که روح و مرجع مولـویت این است که عقـل عملی حق طاعت را درک نماید،لذا موضوع

حق طاعت،وجود واقعی و نفس الامری تکالیف نیست،زیرا کسی که قطع به عدم تکلیف دارد و بعد معلوم شود که تکلیف بوده،این قاطع معذور است.هم چنین وجود واقعی جزءالموضوع نیز نمی باشد،چون کسی که تجرّی از اطاعت مولاـ می کند،مستحق عقاب است.بنابراین موضوع حکم عقل عملی و حق اطاعت،همان احراز تکالیف است نه چیز دیگر.لذا مرجع مولویت در حقیقت،حکم عقل به این است که اطاعت تکالیف محرز شده از جانب مولا،لازم می باشد.حال باید دید که چه مرتبه ای از مراتب احراز به حسب نظر عقل حاکم،موضوع حق اطاعت می باشد؟

ایشان در ادامه می فرماید:ما قبلاً گفتیم که عقل در مولای حقیقی،مطلق احراز را کافی می داند و حتی احتمال وجوب اطاعت مولاـ هم کافی است.این که گفته می شود برائت عقلیه،تبعیض در محدوده حق اطاعت مولای حقیقی می باشد و در حقیقت مولویت مولای حقیقی را در تکالیف قطعیه محدود می کند،این مطلب را قبول نداریم و مطابق وجدان علمی ما نیست.بله،در موالی عرفیه که مولویت ها معمولاً از جانب عقلا جعل می شود،این امر صحیح است؛چرا که عقلا،مولویت عرفیه را منحصر و محدود در تکالیف معلومه نموده اند،نه در مطلق تکالیف.ایشان نتیجه می گیرد که منجزیت ظن نیز همانند قطع ذاتی آن می باشد،یعنی همان طور که منجزیت برای قطع وعلم ثابت است برای ظن نیز ثابت است،تنها تفاوتی که بین علم وظن وجود دارد این است که در ظن حکم ظاهری محفوظ و باقی است ولی در علم و قطع حکم ظاهری وجود نخواهد داشت.البته این بدین معنا نیست که در حکم ظاهری تنها شک و عدم علم محفوظ باشد بلکه برای این است که محفوظ بودن

ص:۱۲۷

روح حکم ظاهری و ملاک آن،تزاحم حفظی می باشد-که توضیحش در جمع بین حکم واقعی و حکم ظاهری خواهد آمد-و بر همین اساس ما قائلیم که ظن غیر معتبر هیچ منجزیتی ندارد.این عدم تنجز به جهت وجود برائت شرعیه است که همان حکم ظاهری شرعی است که احتیاط در آن واجب نمی باشد.این امر هم روشن است که حکم عقل به منجزیت وحق اطاعت مولا معلّق براین است که ترخیص شرعی در بین نباشد.در حقیقت بنا بر مسلک ما،بحث از حجیت ظن،بحث از مخصصّ دلیل برائت شرعی می باشد.یعنی اگر ثابت کردیم که ظن حجت است و چنین ظنون معتبری به دست آوردیم،می توانیم با این ظنون دلیل برائت شرعیه را تخصیص بزنیم.این تمام کلام در جهت اول.

جهت دوم:شهید صدر می فرماید:از کلمات مرحوم آخوند در کفایه الاصول استفاده می شود که ظن هیچ حجیت ذاتی نسبت به فراغ ذمّه مکلف ندارد. (۱)اگرچه بعضی از علما قائلند که امتثال ظنی علی القاعده کافی است نسبت به فراغ ذمّه مکلف.

دلیل جهت دوم شاید به لحاظ این باشد که،دفع ضرر محتمل را واجب نمی دانیم،چرا که در امتثال ظنی،احتمال عدم تحقق امتثال تکلیف وجود دارد؛لذا اگر ما دفع ضرر را واجب ندانیم نه تنها امتثال ظنی کافی می باشد بلکه امتثال احتمالی هم مجزی خواهد بود.

سپس ایشان می فرماید:شاید منظور صاحب کفایه از امر به تأمّل نیز همین مطلب باشد که ما امتثال ظنی را کافی نمی دانیم و این که این قاعده یعنی کفایت نمودن امتثال ظنی،حجیت ذاتیه را برای ظن اثبات نمی کند. (۲)

۱- (۱) .کفایه الاصول،ج۲،ص۴۲.

۲- (۲) .هاشمی شاهرودی،سید محمود،بحوث فی علم الاصول،ج۴،ص۱۸۷.

اگرچه از ظاهر عبارات دراسات این طور استفاده می شود که مرحوم خویی مبنای اکتفا به امتثال ظنی را امضا نموده است ولی خود ایشان به این مبنا اشکال نموده است که در مورد بحث،واجب بودن دفع ضرر یک امر اتفاقی می باشد؛زیرا منظور از ضرر محتمل در این جا،ضرر اخروی است و هیچ شکی وجود ندارد که دفع ضر اخروی لازم و واجب است و در این مسئله هیچ اختلافی بین علما نیست.بلکه نزاع و اختلاف بین آن ها تنها در دفع ضرر دنیوی است که آیا دفع ضرر دنیوی هم واجب است یا نه؟

در ادامه شهید صدر می فرماید:حقیقت مطلب(مقتضای تحقیق)این است که هیچ ربطی بین این دو مسئله،یعنی لزوم دفع ضرر محتمل و مسئله اکتفاء امتثال ظنی وجود ندارد؛چون قاعده دفع ضرر محتمل ازحیث رتبه،متأخر از احتمال ضرر و عقوبت می باشد؛بدین معنا که اول باید احتمال ضرر و عقوبتی را بدهیم و بعد ببینیم که آیا دفع این ضرر و عقوبت لازم است یا نه؟از طرفی دیگر،خود این احتمال ضرر وعقوبت متفرع بر تنجز تکلیف است،زیرا تا تکلیف منجز نشود عقوبتی هم نخواهد بود؛لذا معنا ندارد که خود تنجز تکلیف از قاعده اکتفاء امتثال ظنی ناشی شده باشد.

بنابراین نتیجه مطلب این است که اگر عقل حکم به قبیح بودن عقاب بلا بیان قبیح کند،این حکم عقل موضوع قاعده دفع ضرر وعقوبت را مرتفع می سازد،ولی اگر عقل چنین حکمی نداشته باشد-حتی در مقامی که اصل تکلیف به مکلف هم رسیده باشد-بلکه شک در فراغ وسقوط تکلیف باشد،در این جا عقاب بر مخالفت تکلیف نه تنها قبیح نیست بلکه صحیح نیز می باشد.به عبارت دیگر این خودش عین

تنجز تکلیف و عین استحقاق عقوبت است،حالا چه در مقام حکم دیگری بر دفع ضرر باشد و چه نباشد.

سپس شهید صدر می فرماید:بهترین راه از نظر ما این است که به وجدان عقل عملی خود مراجعه نماییم و ببینیم که آیا این وجدان در موارد شک مکلف در سقوط،حکم به حق اطاعت ومولویت برای مولا می کند یا نه؟

ایشان می فرماید:این امر هم قبلاً روشن شد که وجدان عقل عملی حتی در موارد شک در ثبوت تکلیف حکم به حق طاعت و مولویت برای مولا می کند،چه رسد به مواردی که مکلف شک در سقوط تکلیف داشته باشد با این که می داند که اصل تکلیف ثابت گردیده است. (۱)این تمام کلام در امر اول،یعنی اثبات حجیت برای ظن که آیا ظن بذاته حجت است یا نه؟

۳-اشکالات تعبد به ظنون

امر دومی که شهید صدر به نقد و بررسی آن می پردازد اثبات این است که ظن ممتنع الحجیت نیست.در مقابل کسانی که نه تنها در صدد اثبات امتناع جعل حجیت برای ظن،بلکه در صدد اثبات امتناع جعل حجیت برای مطلق حکم ظاهری می باشند؛لذا ایشان می فرماید:آن چه تا به حال گفته شده یا ممکن است گفته شود،خارج از این دو قسم از محاذیر نیست:

محذور اول:به این برمی گردد که جعل حکم ظاهری در واقع مخالف است با حکم عقل با قطع نظر از قانون و تشریع الهی!

۱- (۱) .همان،ص۱۸۸.

محذور دوم:به این برمی گردد که جعل حکم ظاهری مخالف با احکام شرعیه واقعیه است.

محذور اول

ایشان می فرماید:ما قبلاً هم به صورت اشاره گفتیم که جعل حجیت برای غیرعلم(ظنون)در حقیقت منافات با حکم عقل به قبح عقاب بلا بیان دارد،چرا که غیر علم و ظنون،با جعل حجیت-چه شرعی و چه عقلی-هرگز از غیر علم بودنش خارج نمی شود و تبدیل به علم نمی گردد،ازاین رو عقاب در مورد غیر علم و ظنون در واقع همان عقوبت بلابیان می باشد و چون قاعده قبح عقاب بلابیان یک حکم عقلی هست لذا قواعد عقلیه قابل تخصیص نیست؛یعنی ممکن نیست که این قاعده را در موارد ظنونی که جعل حجیت برای آن ها می شود تخصیص بزنیم.

بعضی از علما در مقام علاج این امر و رفع این معضل برآمده اند و مجبور به التزام این مسئله شده اند که عقوبت در موارد حکم ظاهری در حقیقت عقوبت بر خود حکم ظاهری می باشد،نه حکم واقعی؛و به عبارت دیگر این عقوبت ربطی به حکم واقعی ندارد؛چنان چه مرحوم میرزای نایینی و تلامیذه ایشان قائل اند که مجعول در حجج در واقع همان علمیت و طریقیت می باشد،لذا در موارد ظنون و احکام ظاهری بیان وعلم محقق می شود و تخصیص قاعده عقلیه هم لازم نمی آید.به عبارت دیگر،معنای جعل حجیت برای ظنون این است که به آن ها علمیت و طریقیت از طرف شارع اعطا می شود و ظنون از غیر علم و ظن بودن خارج شده و تعبداً تبدیل به علم و طریق می گردد.

مرحوم شهید صدر می فرماید:راه کار علما برای حل این مشکل،

راه کـار واقعی برای علاج نیست،بلکه جواب صـحیح از این اشـکال،از این دو امر خارج نیست:یکی این که منکر چنین قاعـده ای بشویم و بگوییم چنین قاعـده عقلی(قبـح عقـاب بلابیـان)نـداریم.دوم این که ملـتزم بشویم که موضوع حکم عقـل و قاعـده عقلی،عـدم بیان واقعی می باشـد و بر فرض ثبوت عـدم بیان حکم واقعی،مولا هیـچ اهمیتی به آن نمی دهـد و دلیل حجیت هم کاشف از این امر است؛لذا موضوع قاعده عقلیه مرتفع می شود.

محذور دوم

این قسم که جعـل حجیت برای ظنون مخـالف بـا احکام شـرعی واقعی می باشـد،در سه امر خلاصه می شود که بعضـی از این امور براساس مدرکات عقل نظری هست و بعضی دیگر مطابق مدرکات عقل عملی.

امر اول:این که اگر شـارع برای ظنون جعـل حجیت بکنـد و آن ها یا مطلق احکام ظاهری را حجت قرار بدهـد این امر منجر به محـذور اجتماع ضـدین و یا اجتماع مثلین می شود،حال چه اجتماع ضـدین و مثلین قطعی باشـد یا احتمالی هیچ فرقی در محال بودن این دو نـدارد،زیرا در هردو صورت محـال لازم می آیـد،چرا که اجتماع ضـدین و مثلین-چه قطعی و چه احتمالی-محال است.

اکنون بایـد پرسـید چرا چنین محـذوری(محذور اجتماع)لازم می آید؟برای این که حکم ظاهری در حقیقت همیشه در معرض خطـا و مخـالفت از واقع به سـر می برد اگرچه احتمـال اصـابت به واقع هم وجود دارد،لـذا احکـام ظـاهری یا در تضاد با حکم واقعی قرار می گیرند و یا در تماثل با این حکم.البته اگر قائل به تصویب نشویم!این امر براساس حکم عقل نظری می باشد.

ص:۱۳۲

امر دوم:این که از اعطای حجیت برای ظنون یا مطلق حکم ظاهری،لازم می آید نقض غرض مولوی از احکام واقعیه که جعل شده است و این نقض غرض از جانب شارع-که التفات و اهتمام خاص به اغراض تقنینیه وتشریعیه دارد-امری محال خواهد بود.این امر هم بر اساس حکم عقل نظری می باشد.

امر سوم:این که مرجع حجت قرار دادن احکام ظاهری به این است که مکلف در مفسده حرام واقع بشود و مصلحت واجب هم از او فوت گردد.البته اگر قائل باشیم که احکام تابع مصالح و مفاسد می باشد؛صدور این امر هم که شارع مقدس مکلف را در مفسده القاء کند و مصلحت واجب را از او تفویت نماید از شارع حکیم محال است.این امر بر اساس مدرکات عقل عملی می باشد؛به عبارت دیگر محذوریت این امر در صورتی است که ما حکمت مولای مشرِّع را یک امر واجب و لازم بدانیم (۱).این تمام کلام در رابطه با محاذیر و اشکالاتی که قائلین به امتناع جعل حجیت برای احکام ظاهری به آن استناد نموده اند که در رأس آن ها ابن قبه قرار دارد.

مرحوم شهید صدر بعد از ذکر محاذیر و قبل از پرداختن به مناقشه قائلین به امتناع حجیت ظنون،نظر مرحوم شیخ را درباره امکان تعبد به ظنون و سپس اشکالات مرحوم آخوند را بر شیخ مطرح می کند که چون در گذشته به تفصیل این دو امر پرداختیم،لذا دیگر نیازی به ذکر آن ها نیست.هم چنین ایشان شش راه کار برای بیرون رفت از معضل اجتماع ضدین و مثلین بیان می کند که قبلاً این وجوه و راه کارهایشان را در

۱- (۱) .همان،ص۱۸۹.

ضمن بیان نظر مرحوم امام خمینی ومرحوم خویی ذکر کردیم.لـذا در این جا به بیان نظر خود مرحوم شـهید صـدر درباره جمع بین حکم واقعی و حکم ظاهری می پردازیم.

ایشـان می فرمایـد:«والصّـحیح فی کیفیّت الجمع بین الاحکام الظاهریّه و الواقعیّه یتوقّف بیانه علی رسم مقـدمات»؛یگانه راه حل صحیـح در کیفیت جمع بین احکـام واقعی و ظـاهری،نیـاز به ذکر چنـد مقـدمه دارد که بیان آن ها لازم و ضـروری به نظر می رسد.

مقدمه اول

ایشـان می فرمایـد:هیـچ فرق نمی کنـد که غرض تکـوینی باشـد یـا تشـریعی.اگر آن چه که غرض به آن تعلـق گرفته است در معرض اشـتباه و شک تردیـد قرار بگیرد،در صورتی که اهمیت غرض به قدری باشد که صاحب آن راضـی به ترک یا تفویت آن نیست-بلکه تلاش می کنـد هرطوری شـده از ترک یا تفویت آن غرض جلوگیری کنـد-،بهترین راه،توسـعه میدان مانور و جولاـن غرض است،به حـدی که از محـدوده متعلق غرض واقعی هم گسـترده تر شود.برای مثـال اگر غرض واقعی مولاـ به این تعلق گرفته است که زیـد بایـد اکرام بشود ولی مکلف نمی دانـد که از میـان این چنـد نفر کـدام یـک زیـد هست و از طرف دیگر،اکرام زیـد به قـدری برای مولاـ حـایز اهمیت است که به هیـچ عنوان راضـی به ترکش نیست،لـذا مولاـ دایره و محـدوده غرضـش را از یک نفر به چنـد نفر گسترش و توسـعه می دهـد و دسـتور می دهـد برای این که اکرام زید به طور قطع حاصـل گردد،مکلف باید این چند نفر را اکرام نماید تا به این طریق غرض مولا محقق گردد.

مرحوم شهید صدر می فرماید:این گسترش و محدوده متعلق

غرض،یک امر وجدانی بوده و هیچ جنگ و نزاعی در آن وجود ندارد.از طرف دیگر،توسعه مولا در قلمرو متعلق غرض به معنای این نیست که مولا غرض واقعی اش را توسعه داده،بلکه غرض واقعی مولا(اکرام زید)هیچ تغییری نکرده است.هم چنین اکرام بقیه افراد هم مقدمه نیست برای این که مولا به غرض اصلی اش،یعنی اکرام زید برسد،بلکه این توسعه و گسترش در محدوده متعلق غرض به جهت اهمیت این غرض است.هر فردی از این چند نفر را که مکلف اکرام می کند برای این است که احتمال می دهد او همان زید مورد غرض مولا باشد که متعلق اراده مولا و در حقیقت مطلوب واقعی مولا واقع شده است.در این مثال،اکرام چند نفر به احتمال انطباق زید،مانند قطع به انطباق زید در نزد مولاست بدون این که نفس غرض مولا توسعه پیدا کند.به عبارت روشن تر،این توسعه مولا در محدوده غرض اش،برای حفظ غرض واقعی است نه چیز دیگر!از طرفی هم این توسعه هیچ تغییری در ذات و جوهر غرض و مطلوب مولا ایجاد نمی کند،بلکه شدت اهمیت و ضرورت غرض باعث می شود که مولاـ دست به چنین توسعه ای بزند؛به همین جهت است که عقلا این اوامر و دستورات مولا بر عبد منجز می شود و موضوع برائت را رفع می کند،زیرا موضوع برائت عقلی-بر فرض این که برائت عقلی یعنی قبح عقاب بلابیان را قبول کنیم- مشروط به این است که اهمیت غرض مولا احراز نشده باشد.اما اگر احراز شود که اهمیت غرض مولا به اندازه ای است که به هیچ عنوان راضی به ترک آن نیست-مانند موضوع مورد بحث-دیگر جایی برای موضوع برائت عقلی باقی نمی ماند.

سپس شهید صدر می فرماید:این غرض توسعه داده شده همان حکم

ظاهری می باشد.اگرچه طبق این خطاب و حکم ظاهری،غرضی در متعلق این حکم ظاهری وجود ندارد ولی این بدان معنا نیست که غرض و مصلحت باید در خود جعل این خطاب ظاهری تعلق گرفته باشد؛چنان چه بعضی از علما در بیان راه کارهای جمع بین حکم واقعی و حکم ظاهری بیان،قائلند که در حکم ظاهری غرض و مصلحت در نفس جعل حکم ظاهری وجود دارد.

ایشان می فرماید:این قول درست نیست؛یعنی مصلحت و غرض در نفس جعل حکم ظاهری وجود ندارد،بلکه این خطابات و اوامر ظاهری خطابات جدّیه وحقیقتاً تحریکات مولوی می باشد که هدف این خطابات همانا تحفظ غرض واقعی مولا می باشد که اهمیت بسیار دارد.ازاین رو خطابات ظاهری،موضوع قاعده برائت عقلیه را از بین می برد،البته اگر قائل به چنین قاعده ای باشیم.

تفاوت بین این دو امر،یعنی بین این که مصلحت در نفس جعل خطابات ظاهری باشد-مانند احکام ظاهری بنا بر قول بعضی علما-یا در متعلق خطابات-مانند احکام واقعی-این است که اگر مصلحت در نفس جعل باشد،از طرف مولا تحرک و اراده وجود دارد که همانا انشاء خطاب و اوامر باشد،اما چون این مصلحت در نفس خطاب نیز می باشد،لذا از طرف عبد هیچ تحرک و اراده ای لازم نیست.به عبارت دیگر،خطاب ظاهری نسبت به عبد،عقلاً هیچ منجزیتی ندارد،زیرا فرض این است که غرض مولا به نفس جعل خطابات ظاهری محقق گردیده است.

حال اگر مصلحت در نفس جعل نباشد بلکه در متعلق غرض مولا-(تحفظ بر واقع)باشد،طبق این مبنا دو تحرک وجود دارد:یکی از طرف

مولا که عبارت است از انشاء این خطابات،و دیگری منجزیت این خطابات نسبت به عبد که سبب تحرک عبد گردیده و او را برای انجام دادن غرض مولا و تحقق بخشیدن آن تحریک می کند.

مرحوم شهید صدر می فرماید:در این جا ممکن است این توهم واشکال پیش آید که اگر فرض کنیم غرض یک امر تکوینی است پس معنای این گفته ما که اهمیت غرض مولا سبب می شود جنبه محرکیت آن غرض توسعه پیدا کند بدون این که در خود غرض و اراده مولا ـ گسترشی به وجود بیاید،چیست؟در عین حالی که تحقق تمام افعال انسان در خارج،اختیاری است نه قسری؛پس باید ملتزم به تعدد اراده های متعدد شویم به جهت افعالی که در خارج انجام می گیرد؛یعنی هر فعلی یک اراده لازم دارد.این تعدد افعال سبب تعدد اراده می گردد پس نه ناچار باید قائل شویم که غرض و اراده نیز توسعه پیدا می کند.اما نکته ای وجود دارد که این غرض و اراده های متعدد،طریقی است نه نفسی،یعنی به جهت تحفظ واقع می باشد نه برای خود خطابات ظاهری!

جواب شهید صدر از این توهم این است:اگر منظور شما از اراده،معنای فلسفی آن باشد که از آن به«شوق مؤکّد»تعبیر می شود که بعد از آن شوق حرکات عضله ها را در پی دارد،ما این امر را قبول نداریم که تمام افعال انسان در خارج به اختیار اوست؛زیرا گاهی پیش می آید که افعال انسان به واسطه اعمال قدرت و سلطنت دیگری به وجود می آید که نسبت به آن هیچ اختیاری از خود ندارد،یا گاهی انسان افعالی را انجام می دهد که نه تنها هیچ اشتیاقی به انجام آن ندارد بلکه از آن تنفر نیز دارد.

اما اگر خود صدور و تحقق فعل انسان با اراده و اختیار او انجام شود،این همان گسترش دایره محرکیت و غرض مولا می باشد که ما قائل به آن هستیم،با این که متعلق غرض مولا و در حقیقت محبوب مولا،همان مطلوب واقعی اوست (۱).این تمام کلام در رابطه با مقدمه اول که ایشان مورد بحث قرار داده بود.

مقدمه دوم

تنافی و تزاحم بین دو حکم را به سه قسم می توان فرض نمود:

قسم اول؛تزاحم ملاکی:این قسم در صورتی فرض می شود که دو ملاک مغایر همدیگر در یک موضوع وجود داشته باشد که یکی از آن ها اقتضای محبوبیت موضوع را داشته باشد و دیگری برخلاف اولی و متضاد با ملاک اول باشد،مانند مبغوضیت.در این صورت بین دو حکم تزاحم به وجود می آید که از آن به«تزاحم ملاکی»تعبیر می شود.مفهوم تزاحم ملاکی این است که محال است که هر یک از ملاک ها در مقتضای خودش منشأ اثر و تأثیرگذار باشد،چرا که بین این ملاک و ملاک مخالف آن،تزاحم و تنافی ایجاد می شود،یعنی هر یک از دو ملاک خواهان مترتب شدن اثر خودش می باشد،در نتیجه بین آن ها تضاد و تزاحم رخ می دهد.یکی از مهم ترین و بارزترین ویژگی این قسم از تزاحم آن است که هر دو ملاک در یک موضوع هستند که اگر در دو موضوع بودند،اجتماع ضدین پیش نمی آمد.ویژگی دوم تزاحم ملاکی این است که بعد از کسر و انکسار بین این دو ملاک،قوی ترین ملاک از حیث اقتضا،تأثیرخودش را می گذارد و

ص:۱۳۸

۱- (۱) .همان،ص۲۰۳.

مقتضایش به فعلیت می رسد و مقتضای ملاک ضعیف ساقط می شود.به عبارت دیگر،ملاک قوی مقدم می شود وملاک ضعیف بالمرّه ساقط می گردد و از گردونه مزاحمت خارج می شود.

قسم دوم؛تزاحم امتثالی:در این قسم دو ملاک و دو موضوع فعلی کاملاً مجزّا از همدیگر وجود دارد.تنها مشکل این است که به جهت وجود تضاد بین این دو ملاک در مقام امتثال،مکلف قدرت ندارد این دو را در یک جا جمع کند.هیچ شکی نیست که قدرت هم در تحریک دخالت دارد و هم در امر.اگرچه وجود قدرت در خود محبوب و مبغوض شرط نیست و به همین جهت حب و بغض در این قسم از تزاحم فعلیت دارد،البته تا زمانی که قدرت را در ملاک دخالت ندهیم.پس مهم این است که غرض و هدف مولا خود ملاک می باشد نه چیز دیگر.

قسم سوم؛تزاحم حفظی:این تزاحم در جایی است که فرض شود تزاحم ملاکی وجود نداشته باشد به جهت تعدد موضوع و تزاحم امتثالی هم وجود نداشته باشد به جهت امکان جمع بین متعلق دو غرض و مطلوب مولا-بلکه تنها تزاحم موجود،حفظ این دو غرض برای مولا- می باشد.این قسم از تزاحم در مواردی است که اغراض الزامی و ترخیصی یا اغراض وجوبی و تحریمی،اشتباه و مردد و یا مختلط بشود برای مکلف.این اشتباه و تردد اغراض مولا سبب می شود که مولا نتواند هردو غرض را به خوبی حفظ نماید؛چرا که غرض مولوی مقتضی حفظ مولوی هم می باشد ومقتضای حفظ اغراض مولوی این است که در موارد اشتباه و تردد و نیز در موارد شک،مولا دایره محرکیت غرضش را توسعه بدهد-چنان چه قبلاً به

طور مفصل بیان گردید-و زمانی که مولاـ دایره محرکیتش را گسترش داد تا هم غرض مولاـ محفوظ بماند و هم محقق بشود،در همین حال اگر وجود یک غرض دیگر را در همین مورد فرض کنیم که آن هم مقتضی حفظ مولوی می باشد،قطعاً تزاحم بین دو غرض واقعی مولاـ در مقام حفظ ایجاد می شود.زیرا با وجود دو غرض،مولا نمی تواند برای حفظ و تحقق آن ها،دایره محرکیت هر دو غرض را گسترش بدهد،چرا که به ناچار بین آن دو تزاحم و تضاد واقع می شود؛لذا تنها راه حل این است که مولا غرضی را که اهمیت بیشتری دارد اختیار نماید و آن را مقدم کند تا هم تزاحمی ایجاد نگردد و هم غرض واقعی مولا حفظ بشود.این تمام کلام در رابطه با مقدمه دوم.

مقدمه سوم

شهید صدر می فرماید:ترخیصی که از جانب مولا برای مکلف داده می شود،دو قسم می باشد،چون یک مرتبه منشأ ترخیص همان عدم مقتضی در الزام از جانب مولا می باشد،یک مرتبه هم ترخیص به دلیل این است که مقتضی اباحه و مطلق العنان بودن از ناحیه مولاـ برای مکلف موجود است؛یعنی مصلحتی وجود دارد که سبب شده مولاـ عبدش را مطلق العنان و آزاد بگذارد؛اگرچه خود فعل و ترک آن از طرف مکلف دارای هیچ مصلحتی نیست ولی ترخیصی که از جانب مولا برای عبد داده شده و سبب مطلق العنان او گردیده دارای مصلحت می باشد.سؤالی در این جا پیش می آید که آیا بین این ترخیص که مقتضی اباحه است یا مقتضی این است که عبد به اصطلاح مطلق العنان باشد،و بین مقتضی الزام،تزاحم معقول است یا نه؟به عبارت دیگر اصلاً تزاحمی به وجود می آید یا نه؟

ص:۱۴۰

جواب شهید صدر این است که از سه قسم تزاحمی که مطرح کردیم،دو قسم آن یعنی تزاحم ملاـکی و تزاحم حفظی معقول است که در این مورد موجود هستند،زیرا ترخیصی که مولا به عبدش می دهد ملاک دارد و الزام هم که قطعاً دارای ملاک می باشد.هم چنین چون ترخیص مورد تعلق غرض مولاـ می باشد خواهان حفظ اوست و الزام هم که غرض مولا به آن تعلق گرفته حفظش را می خواهد،لذا این دو قسم از تزاحم بین مقتضی ترخیص ومقتضی الزام واقع می شود.

اما تزاحم امتثالی در این جا وجود ندارد؛چرا که در ترخیص،امتثالی نیست تا بین آن و بین الزام در انجام فعل یا ترک آن تزاحم ایجاد شود.

سپس مرحوم شهید صدر می فرماید:نتیجه ای که از این مقدمات در این مقام گرفته می شود آن است که یک مرتبه حکم ظاهری،الزامی است-چه الزام به فعل،مانند جایی که مولاـ احتیاط را که یک حکم ظاهری است در یکی از اقسام شبهات واجب کند،و چه الزام به ترک-و حکم واقعی ترخیصی،و یک مرتبه قضیه برعکس است؛یعنی حکم واقعی،الزامی باشد و حکم ظاهری،ترخیصی است؛در هر دو قسم هیچ محذوری نیست.به عبارت دیگر،در این دو صورت هیچ تزاحم و اجتماع ضدینی بین حکم واقعی و حکم ظاهری به وجود نمی آید.

علت این که در قسم اول محذوری به وجود نمی آید آن است که مرجع این قسم به زمانی است که مولا احکام الزامیه را-چه وجوب باشد وچه حرمت-بر بندگانش مشتبه و مردد می سازد و هیچ راهی برای بیرون رفت از این اشتباه و تردد برای بنده اش قرار نمی دهد.این امر به خاطر این است که یا مصلحتی نمی بیند تا راه کاری برای رفع این

معضل پیش پای مکلفین قرار بدهد؛لذا چاره ای نیست جز حفظ همان اغراض الزامی واقعی که تنها راه حفظ این اغراض هم گسترش قلمرو محرکیت این اغراض است؛لذا حکم ظاهری الزامی جعل می کند که در حقیقت همان وجوب احتیاط می باشد.این جعل وجوب احتیاط به جهت شدّت اهمیت اغراض الزامی واقعی مولا است که نشان می دهد مولا اصلاً راضی به ترک این اغراض و فوت آن ها نمی باشد،حتی در حال شک و اشتباه شدن آن اغراض به مباحات واقعیه بدون این که در این صورت محذوری لازم بیاید.به عبارت دیگر،نه محذور اجتماع ضدین لازم می آید-در مورد مباح واقعی-و نه محذور اجتماع مثلین لازم می آید-در مورد حرمت واقعی-؛چرا که در مقدمه اول گفتیم که گسترش مولاـ در ناحیه غرضیت غرض نیست بلکه این توسعه و گسترش در متعلق اغراض ایجاد می شود که همان امر واقعی باشد و این اوامر و دستورات ظاهری صادر شده از طرف شارع چیزی نیست جز گسترش قلمرو برای اغراضی که به آن ها مطلوب واقعی مولا تعلق گرفته است.چنان چه اگر مولا در موردی،غرض الزامی اش را بر اغراض غیرالزامی یا بر اغراض ترخیصی مقدم می دارد،به دلیل اهمیت آن است و این بدین معنا نیست که این مقدم داشتن سبب از بین رفتن سایر اغراض(اغراض ترخیصی یا اغراض غیرترخیصی و مخالف با اغراض الزامی مولاـ)شود،بلکه تنها حفظ تشریعی این اغراض زائل می شود.به این معنا که مولا تشریعاً نمی تواند هم غرض الزامی اش را حفظ نماید و هم سایر اغراضش را.بنابراین هیچ منافاتی نیست بین حفظ غرض الزامی مولا-به سبب توسعه و گسترشی که در ناحیه محرکیت او می دهد-و بین سایر اغراض واقعیه که مخالف با این غرض مهم اش می باشد.

ص:۱۴۲

در قسم دوم ایشان می فرماید:این قسم کاملاً شبیه قسم اول است،احکام ترخیصیه مولا در این قسم باید مقتضی ترخیص در آن ها باشد و این که احراز بشود که عبد از جانب مولاـ مطلق العنان و آزاد است و صرف عدم اقتضا برای الزام کافی نیست.زیرا احکام ترخیصیه که منشأش عدم اقتضا برای الزام می باشد،قابلیت مزاحمت با احکامی که مقتضی الزام است را ندارد؛لذا خود جعل احکام ظاهری و ترخیصی از طرف مولا دالّ بر این امر است که در همین جا(یعنی در مورد اغراض الزامی مولاـ)،اغراض ترخیصی هم وجود دارد که مقتضی الزام در آن ها نیز وجود دارد.هم چنین در مورد احکام ظاهری الزامی که در مورد حکم الزامی واقعی قرار دارد،منتهی مخالف است با این حکم الزامی واقعی مولاـ که غرض اهم به آن تعلق گرفته است پس در این قسم نیز هیچ محذوری لازم نمی آید.

مرحوم شهید صدر می فرماید:از آن چه تا به حال بیان کردیم روشن می شود که اگر اهمیت غرض مولا به اندازه ای باشد که مولاـ خواهان حفظ آن باشد حتی در صورت اشتباه و شک و تردد،و برای حفظ این غرض حتی دست به توسعه در دامنه و قلمرو متعلق غرض می زند،در صورتی است که حفظ تشرعی و قانونی غرض مولا،اهمیت بیشتری نسبت به سایر اغراضش دارد.

بنابراین در حقیقت دو فعلیت برای غرض واقعی مولاـ داریم:یک فعلیت با قطع نظر از تزاحم حفظی وجود دارد.در این فعلیت غرض واقعی مولا با مبادی خودش،مانند حب و بغض و اراده و حتی ملاک،در متعلق غرض واقعی مولا وجود داشته و محفوظ است.

فعلیت دوم که با لحاظ تزاحم حفظی وجود دارد،عبارت است از

فعلیتی که جنبه باعثیت و محرکیت دارد نسبت به یکی از دو غرض در موارد اشتباه و ترددی که برای مکلف ایجاد می گردد و نیز در موارد تزاحمی که ناشی از غرض می گردد.البته این فعلیت دوم وجود ندارد مگر برای یکی از دو غرضی که اهمیت بیشتری برای مولاـ دارد.به عبارت دیگر،دو غرض برای مولاـ فعلیت دارد،البته به فعلیت اولی،اما فعلیت دوم به غرضی برمی گردد که اهمیت بیشتری نزد مولا دارد.

در ادامه،ایشان از اشکالی که ممکن است در اذهان بعضی از علما ایجاد بشود پاسخ می دهد و می فرماید:که در این صورت تصویب هم لاـزم نمی آید،زیرا دلیل بطلاـن تصویب در این جا،اشتراک عالم و جاهل در احکام واقعی فعلی به معنای اول است.به عبارت دیگر عالم و جاهل در مصالح واقعی وحب و بغض واراده وکراهت مشترکند چه رسد به جعل و اعتبار؛یعنی عالم و جاهل در احکام نسبت به فعلیت به معنای اول مشترکند ولی نسبت به فعلیت به معنای دوم ازهم جدا می شوند،به این معنا که در فعلیت به معنای دوم،احکام واقعی مخصوص عالمان به آن احکامند ولی برای جاهلین به احکام واقعی،احکام ظاهری از جانب مولا جعل شده است.

ایشان می فرماید:شاید منظور صاحب کفایه هم که گفته در حکم واقعی دو فعلیت وجود دارد،همین دو فعلیتی باشد که برای احکام واقعی تصویر نمودیم،اگرچه تعبیر صاحب کفایه تا حدودی نارسا و قاصر است!

سپس شهید صدر بیان می کند که طریق و راه حل ما برای جمع بین احکام واقعی و ظاهری-که حکم واقعی دارای دو فعلیت می باشد،در فعلیت به معنای اول عالم و جاهل در احکام مشترکند اما

فعلیت به معنای دوم مخصوص عالمان به احکام واقعی می باشد-در صورت انسداد باب علم واضح و روشن است و نیاز به توضیح زائد ندارد اما در صورتی که باب علم مسدود نباشد و مکلف با سعی و تلاش امکان علم پیدا کردن به احکام واقعی برایش وجود دارد،مکلف برای تصویر این که تزاحم حفظی ممکن است بین احکام واقع بشود باید عنایت و توجه بیشتری داشته باشد؛یعنی حتماً در آزاد گذاشتن و مطلق العنان بودن مکلف،مصلحتی وجود دارد و با توجه به همین مصلحت است که مولا حکم به ترخیص او می نماید و مکلف مجاز خواهد بود که به احکام ظاهری عمل کند بدون این که دستوری به سعی وتلاش برای بدست آوردن علم به احکام واقعی از جانب مولا برایش صادر شده باشد.

شهید صدر بعد از بیان راه کار جمع بین احکام واقعی و ظاهری می فرماید:ممکن است کسی بر این راه حل ما و نیز برای خروج از مشکل اجتماع ضدین و مثلین اشکالاتی وارد کند.سپس به توضیح ایشان دو اشکال در این جا بیان می شود:

اشکال اول و جواب شهید صدر

اشکال اول این که هدف و غرض از صدور اوامر و احکام واقعی ازجانب شارع و مولای حقیقی،محرکیت عبد و برانگیخته شدن مکلف است،نه صرف ملاکات و اغراض و حب و بغض.پس علت غایی صدور احکام و خطابات همان انبعاث و تحرکی است که از مکلفین سرمی زند.به عبارت دیگر،غرض شارع از صدور این احکام آن است که مکلفین این احکام را در خارج پیاده کرده و به آن ها عینیت بخشند.حال که هدف اصلی از صدور احکام،تحقق و عینیت بخشیدن آن ها از

طرف مکلفین است،اگر مولا حکم ظاهری را جعل نماید که مخالف با این احکام وخطابات واقعیه مولا باشد،در این صورت غرض مولا از جعل حکم واقعی نقض گردیده است؛البته نسبت به جنبه محرکیت و باعثیت،حکم واقعی نقض غرض شده،نه از ناحیه مبادی حکم؛چرا که ما گفتیم از حیث ملاک بین این دو حکم تنافی نیست.به عبارت روشن تر،مولا که احکام واقعی را جعل نموده تنها به جهت حب و بغض نسبت به متعلق آن ها نیست بلکه علاوه بر آن،محرکیت و باعثیت آن احکام نیز مورد غرض مولا ـ می باشد،لذا این احکام و خطابات واقعیه با حکم ظاهری-که مخالف با آن حکم واقعی می باشد-قابل جمع نیست.

جواب شهید صدر از این اشکال آن است که داعی محرکیت و باعثیتی که برای احکام واقعی در نظر گرفته شده است دارای چهار معنا می باشد و هدف و مقصود مولا از این داعی باید یکی از این اقسام چهارگانه باشد.

معنای اول:داعی و محرکیت،فعلیه است؛یعنی غرض مولا از صدور احکام واقعی این باشد که مکلف فوراً از آن منبعث شود و آن را در خارج محقق سازد.این معنا که در حقیقت حکم واقعی دخیل باشد هم محتمل نیست،چون این داعی هیچ تناسبی با توجه خطاب و اوامر به افراد عامی ندارد؛زیرا مولا می داند که چنین افرادی فوراً از احکام منبعث نمی شوند و دست به انجام آن در خارج نمی زنند؛لذا اگر این معنا از داعی مورد نظر مولا باشد باید احکام و خطابات واقعیه را به کسانی اختصاص دهیم که مطیع باشند؛یعنی به محض صدور احکام و رسیدن آن به مکلف،فوراً آن را انجام دهد که فاسد و باطل بودن این امر واضح

و روشن است؛زیرا خطابات شرعی برای تمام افراد مکلفین صادر گردیده،نه فقط برای افراد مطیع؛منتهی بعضی از مکلفین به محض مواجهه این که با احکام و خطابات شرعیه آن را انجام می دهند که به آن ها«مطیعین»می گویند و بعضی دیگر هم بالفعل و فوراً اقدام به انجام آن نمی کنند.

معنای دوم:دومین معنا برای داعی محرکیت این است که وقتی مولاـ خطابی را صادر می کند علاوه بر این که داعی مولا از صدور این خطاب،محرکیت فعلی می باشد،قانون عبودیت نیز باید به آن ضمیمه شود.به این معنا که منبعث شدن عبد و عکس العمل خارجی عبد نیز باید به محرکیت خطاب و حکم اضافه شود و عقل،یقین حاصل کند که مکلف از این خطاب منبعث گردیده و درصدد انجام آن برآمده است.

ایشان در پاسخ می فرماید:احتمال این معنا از جانب مولا نیز وجود ندارد؛زیرا در این صورت لازم می آید که خطابات شرعی به کسانی اختصاص داده بشود که هیچ عذر عقلی نسبت به انجام آن احکام و اوامر نداشته باشند،مانند قبح عقاب بلابیان،یا قطع و علم به خلاف نداشته باشند و یا نسیان و غفلت بر آن ها عارض نشود،زیرا در این موارد مسجّل شدن انبعاث بر عبد معقول نیست.

دلیل دیگر عدم صحت این معنا آن است که به نظر ما اشکالی ندارد که اطلاق خطابات مولا تمام این موارد را فراگیرد،اما نزد همه علما حتی علمای عامه،اطلاق خطابات شرعیه شامل افراد غافل و ناسی نمی گردد؛مهم آن است که داعی عقلایی از احکام گسترده تر است از آن چه در این قسم از معنای داعی فرض شده است.

معنای سوم:سومین معنا برای داعی محرکیت این است که خطاب

از جانب مولا- هیچ قصوری نداشته باشد؛یعنی مولا هرچه در توانش بوده برای ایجاد تحرک عبد انجام داده است تا او را از خطابش منبعث بسازد؛البته با قطع نظر از عذرهای عقلی که ممکن است برای عبد به وجود بیاید.به عبارت دیگر،حجت از طرف مولا- به طور کامل بر عبد تمام گردیده است و از ناحیه خطاب و نیز از ناحیه مولا نسبت به عبد هیچ قصوری وجود ندارد.ایشان می فرماید:طبق این معنا،هیچ شکی وجود ندارد که جعل احکام ظاهری نقض آشکار است برای غرض مولا از جعل حکم واقعی؛زیرا معنا این می شود که حتماً نقص یا قصوری از طرف مولا نسبت به حکم واقعی برای عبد وجود داشته که مولا دست به جعل حکم ظاهری زده است تا در حقیقت آن نقص جبران بشود.

معنای چهارم:چهارمین معنا برای داعی محرکیت این است که آن چه از ادلّه خطابات و احکام واقعی استفاده می شود چیزی بیشتر از همین داعی تحریک و باعثیت نیست؛چرا که مقتضای صلاحیت ذات این احکام و خطابات آن است که داعی و غرض از جعل این احکام،ایجاد حرکت و بعث برای عبد باشد که قبلاً از این قسم به فعلیت اولی تعبیر کردیم؛البته با قطع نظر از به وجود آمدن تزاحمات و عوارضی که بر مکلف عارض می شود و یا خود حکم منافی و مزاحم پیدا می کند.در مباحث قبلی گفتیم غرض واقعی دارای دو فعلیت است:یکی فعلیت اولی که این فعلیت با قطع نظر از تزاحم حفظی می باشد-که در این جا مورد نظر ماست-و فعلیت دوم با توجه به تزاحم حفظی می باشد،که مفصل بیان گردید.

ایشان می فرماید:حقیقت امر این است که این فرضیه یعنی این

معنای چهارم برای داعی محرکیت نیز درست نیست،زیرا دلیلش این بود که مستفاد از ادلّه خطابات و احکام واقعی چیزی بیشتر از داعی تحریک و باعثیت نیست،چون اقتضای صلاحیت ذات این خطابات همان محرکیت و باعثیت است و در غیر این صورت جعل این احکام لغو می باشد.بعد ایشان می فرماید:این احتمال چهارم(داعی محرکیت و باعثیت)حتی با جعل حکم ظاهری محفوظ است؛یعنی بعد از این که مولا احکام ظاهری را جعل کند باز هم احکام واقعی جنبه محرکیت و باعثیت خود را دارا خواهند بود و این یعنی همان فعلیت به معنای اول. (۱)

اشکال دوم و جواب شهید صدر

اشکال دوم ما بر این راه کار آن است که وقتی مفروض و تصور ما از احکام واقعی در مورد حکم ظاهری ثابت و استوار است،لازمه اش این است که احکام واقعی را به گونه ای فرض کنیم که صلاحیت دخالت بر عهده مکلف را داشته باشد.به عبارت دیگر،حکم فی نفسه و بذاته منجز باشد،نه این که فقط صرف ملاک و مصلحت در این احکام باشد ولی هیچ گونه صلاحیت دخالت بر ذمّه مکلف را نداشته باشد،زیرا اگر صرف ملاک و مصلحت باشد حکم مولا حساب نمی گردد.در این مقام اگرچه می توانیم ذات و نفس اغراض واقعی را محفوظ فرض کنیم،ولی ازاین رو که اغراض واقعی،مساوی با اغراض ترخیصی-یعنی حکم ظاهری که اهمیت بیشتری نسبت به حکم واقعی دارد-می باشند و یا از حیث غرض مساوی با

۱- (۱) .همان،ص۲۰۷.

حکم واقعی هستند،این دو غرض مورد کسر و انکسار واقع می شود و در این صورت غرض ترخیصی را به جهت اهمیتش ترجیح می دهیم.غرض واقعی الزامی دیگر حکم نیست و به حساب نمی آید بلکه فقط صرف ملاک و مصلحت می باشد که از لحاظ عقلی هیچ گونه قابلیت تنجز و دخالت بر ذمّه مکلف را ندارد.در این جا لازمه امر این است که مسئله اشتراک عالم و جاهل در حقیقت در حکم واقعی ثابت نشود و مورد تزلزل واقع گردد،بلکه عالم و جاهل فقط در مجرد غرض و مصلحت شریک باشند.این همان چیزی است که در نقل از صاحب کفایه مورد اشکال قرار دادیم.

حال اگر کسی بگوید این اشکال درست نیست بلکه مفروض این است زمانی که اغراض الزامی احکام واقعی به مکلف رسید بر او منجز خواهد گشت لذا می توانیم بگوییم که اغراض واقعی الزامی صلاحیت منجزیت و صلاحیت دخالت بر ذمه مکلف را دارد.

جواب ما این است که بله،اگر اغراض واقعی در این حالتی که شما تصویر نمودید برای مکلف منجز می شود به جهت آن است که وقتی این اغراض به مکلف رسید و مکلف نسبت به آن علم پیدا نمود دیگر از باب تزاحم خارج می شود و مزاحمش از بین می رود و سالبه به انتفاء موضوع می شود.این امریست واضح که جای هیچ حرفی در آن نیست.

اما جواب مرحوم شهید صدر از اشکال دوم این است که جناب مستشکل بین تزاحم ملاکی وتزاحم حفظی خلط کرده و این طور کرده که تزاحم اغراض لزومی با اغراض ترخیصی به معنای این است که مکلف فی نفسه مطلق العنان و آزاد است حتی به حکم عقل.یعنی تزاحم

در این جا مفروض التحقق است بین اغراض لزومی واغراض ترخیصی؛ایشان اغراض ترخیصی را به این معنا گرفته که عبد و مکلف فی نفسه آزاد و مطلق العنان باشد نه از جانب مولاـدر حالی که مدعا درست برعکس است؛به این معنا که اغراض ترخیصی با اغراض لزومی واقعی در تزاحم است که به معنای مطلق العنان بودن مکلف است از جانب مولا،نه فی نفسه؛به گونه ای که اگر مکلف از جانب مولا مرخص فرض شود،نه نتیجه جهالت او نسبت به حکم واقعی محقق خواهد شد و نه هیچ عذر عقلی دیگری.به عبارت دیگر،ترخیصی که به معنای مطلق العنان و آزاد بودن مکلف از جانب خودش باشد مستند به مولا نمی باشد بلکه ترخیص موردنظر ما آن است که از جانب مولا مرخص و آزاد و مطلق العنان باشد.این ترخیص به معنای دوم است که حفظش ممکن نیست مگر از جانب خود مولا؛یعنی اگر مولا چنین ترخیصی در حق مکلف جعل نکرده بود و او را در نظر خودش آزاد و مطلق العنان قرار نداده بود-اگرچه به علت تساوی دو غرض-مکلف نمی توانست این غرض ترخیصی مولا را محقق بسازد.در این صورت غرض لزومی واقعی مولا خواه ناخواه تنجز پیدا می کند؛چرا که لازمه فوت شدن غرض لزومی مولاـ این است که در حقیقت هر دو غرض مولاـ فوت بشود.بنابراین نباید مورد بحث را با مواردی که اغراض لزومی با سایر اغراض دیگر در تزاحم واقع می شود،قیاس کرد.حالاـ چه غرض ترخیصی باشد یا غرض تحریمی که در خود فعل است و به فعل مکلف محقق می گردد که از موارد تزاحم ملاـکی حساب می شود،نه از موارد تزاحم حفظی که در این جا مورد بحث است.

مرحوم شهید بعد از بیان جواب دوم می فرماید:کسی تصور نکند که ترخیص و آزاد گذاشتن عبد از جانب مولا از سنخ حکمی است که مولا به جهت وجود مصلحت در خود جعل احکام ظاهری آن را جعل نموده که اشکال در معقولیت این امر را قبلاً بیان کردیم.اگر کسی چنین تصوری بکند باید در جوابش گفت که هدف و غرض وجود مصلحت در نفس جعل،ترخیص نیست که از جانب مولا داده می شود بلکه مصلحت،مطلق العنان بودن مکلف از حکم الزامی واقعی است نه در مجرد جعل آن.به عبارت دیگر،صرف جعل دارای مصلحت نیست بلکه مصلحت در این است که مکلف حقیقتاً و واقعاً،آزاد و رها از حکم الزامی واقعی باشد که این همان معنای واقعی مطلق العنان بودن می باشد.

مطلب دیگری که مرحوم شهید صدر ذکرش را در این جا لازم می داند این است که در تفسیر و معنای ما برای حکم ظاهری-که عبارت بود از ترخیصی که از جانب مولا- برای عبد و مکلف داده می شود و این که مصلحت در نفس جعل،ترخیص و مطلق العنان بودن مکلف نیست بلکه مصلحت در واقع ترخیص و مطلق العنان بودن مکلف می باشد-این حکم ظاهری همان طور که در باب اشتباه و تردد احکام و اغراض الزامی برای مولا،معقول می باشد،در اشتباه وتردد احکام و اغراض غیر الزامی هم معقول است،مانند استحباب وکراهت.لذا اگر امر دایر است بین این که یک شیء مستحب باشد یا مباح یا مکروه باشد یا مباح،ممکن است مولا- حکم ظاهری جعل کند تا یکی از دو غرض واقعی مولا که اهمیت بیشتری دارد،محفوظ بماند؛لذا گاهی مولا غرض مباح را ترجیح می دهد و ظاهراً حکم به

اباحه می کند و گاهی هم غرض استحبابی یا کراهتی را ترجیح می دهد و حکم به استحباب و کراهت ظاهری می نماید.با ذکر این بیان،ایشان در حقیقت دفع کننده این قول است که جعل احکام ظاهری در موارد اشتباه و تردد اغراض غیرالزامی مولا،غیرمعقول است؛چرا که اگر هدف از جعل حکم ظاهری،دفع عقاب باشد که ما قطع به عدم آن داریم.و اگر مراد از جعل حکم ظاهری این باشد که حسن احتیاط را نفی کند،هیچ شکی وجود ندارد که احتیاط در هر حال کارخوبی است.در حقیقت این ها بین نفی احتیاط عقلی و نفی اشتغال ذمّه که از جانب مولا به عهده مکلف آمده،خلط کردند؛در حالی که خود این اشتغال ذمه مقتضی آن است که عبد برای فراغ از این ذمه اگرچه غیرالزامی،کاری را به مقدار مناسب و در خور شأن این اشتغال ذمه که مولا ایجاد کرده،انجام بدهد؛همانند سایر اغراض غیرالزامی مولوی که اقتضای فراغ ذمه عبد را به مقدار مناسب دارد.

شهید در ادامه می فرماید:بنای وجه جمع بیان شده،بر طریقیت است؛یعنی بنابراین است که امارات و ظنون طریق به سوی واقع هستند.پس اگر ما احکام ظاهری را در حقیقت طریق برای احکام واقعی قرار بدهیم،معنای این وجه جمع،این میشود که عمل به احکام ظاهری و حتی جعل این احکام از جانب مولا در واقع،برای رسیدن به احکام واقعی می باشد،چون در این صورت خود این احکام ظاهری هیچ مبادی واقعی ندارد جز اغراض واقعی مولا.

اما اگر قائل به سببیت و موضوعیت طرق و امارات بشویم-که احکام ظاهری معنای دیگر امارات و طرق می باشد-به این معنا که خود این احکام دارای مبادی و اغراضی جدای از اغراض واقعی مولا باشد،

ایشان می فرماید:در این صورت هیچ شکی وجود ندارد که بین احکام ظاهری و احکام واقعی تزاحم وتضاد واقع خواهد شد.

۴-تقریب اول بنا بر جواز اجتماع امر و نهی

مرحوم شهید صدر می فرماید:برای این که محذور وقوع تضاد،یعنی مشکل اجتماع حکم واقعی وحکم ظاهری حتی بنا بر سببیت و موضوعیت حل بشود،می شود راه کار مناسب دیگری ارائه داد که مبتنی بر استفاده از بعضی ملاکات است که قائلین به جواز اجتماع امر و نهی از آن استفاده می کنند.این راه حل در حقیقت مبنا و مسلک کسانی است که قائل به تعدد عنوان بوده و می گویند تعدد عنوان در حل این معضل کافی می باشد؛زیرا احکام به عناوینی در عالم ذهن تعلق می گیرد که این عناوین حاکی از خارج باشد.این ها هم چنین می گویند هیچ وقت احکام به معنونات تعلق نمی گیرد،اگرچه اغراض و مصالح به معنونات تعلق می گیرد ولی معروض حکم و متعلق آن،عناوین می باشد و به این عناوین طوری نظر می شود که گویا در خارج وجود دارند.این گونه عناوین متعدد می باشند و همین تعدد در جواز اجتماع امر و نهی کافی می باشد.هم چنین آن ها متصف شدن معنون را در خارج به مطلوبیت و محبوبیت یا مبغوضیت مولا بالعرض می دانند؛لذا قائل اند که اجتماع امر و نهی در یک موجود خارجی که دارای دو عنوان باشد هیچ اشکال و محذوری ندارد،زیرا مطلوبیت و محبوبیت مولا به یک عنوان تعلق گرفته و مبغوضیت و کراهت مولا به عنوان دیگری.مانند جایی که مولا امر کند به جنس و نهی کند از فصل که این دو یعنی جنس و فصل در خارج به یک

معنون تعلق گرفته است که همان ماهیت است.حتی اگر قائل بشویم که ترکیب جنس و فصل در خارج اتحادی هست ولی چون دو عنوان است مشکل و محذوری ایجاد نخواهد کرد.

ایشان می فرماید:همین مسلکی که در باب اجتماع امر و نهی بیان شد و در جمع بین حکم واقعی و ظاهری نیز از آن بهره بردیم،به دو نحوه می توان بیان کرد:

تقریب و بیان اول این است که قائل شویم،مصالح و ملاکاتی در احکام ظاهری وجود دارد البته بنا بر سببیت.این ملاکات و مصالح به خود فعل و به عنوان اولی فعل که متعلق حکم واقعی است قائم نیست مثل نماز جمعه،بلکه قوام این مصالح و ملاکات به عنوان دیگری است،مانند عنوان متابعت نمودن از اماره و عمل و سلوک برطبق آن؛به این معنا که باید از اماره متابعت کرد و راه و روش اماره را در پیش گرفت.طبق این بیان و تقریب،اجتماع دو حکم متضاد در یک عنوان لازم نخواهد آمد،زیرا دو عنوان وجود دارد نه یک عنوان؛که عنوان اولی متعلق حکم واقعی هست و عنوان دومی عمل و سلوک طبق اماره است.

اما تزاحمی که بین دو ملاک لازم می آید به جهت مفروض ما است که در خارج دو ملاک متلازمین می شوند و به یک معنون تعلق می گیرند.

راه حل تزاحم این است که در این جا تزاحم در حقیقت بین دو تکلیفی است که به مکلف رسیده است،نه بین وجود واقعی دو ملاک لذا هیچ اشکالی ندارد بگوییم نماز جمعه واقعاً حرام است،اما چون اماره و حکم ظاهری بر و جوب آن اقامه شده،اتیان آن ظاهراً واجب است.هیچ منافات و تضادی هم بین این دو حکم وجود ندارد؛چرا که فرض

این است که هردو حکم با هم به مکلف نرسیده؛زیرا همیشه تنجز حکم ظاهری مقید به نرسیدن حکم واقعی به مکلف است،در غیر این صورت جایی برای تنجز حکم ظاهری باقی نمی ماند.

بعد از بیان این تقریب،شهید صدر می فرماید:اگر این بیان تمام باشد،در جایی تمام است که مورد حکم ظاهری الزامی باشد و حکم واقعی محتمل هم الزامی باشد.اما در جایی که حکم ظاهری ترخیصی باشد و حکم واقعی محتمل الزامی باشد،این بیان و تقریب،تمام نیست.برای مثال اگر بر ترخیص و اباحه یک حکم و خطاب،اماره و طرق قائم شده باشد و مورد این اباحه و ترخیص ظاهری نفس همان عنوانی باشد که حکم واقعی به آن تعلق گرفته است،این امر نشدنی و ممتنع است،زیرا لازم می آید تضاد بین اباحه ظاهری و حکم واقعی؛زیرا موضوع و متعلق آن دو حکم یک چیز می باشد.

اما اگر متعلق حکم واقعی یک عنوان باشد و متعلق حکم ظاهری که همان اباحه ظاهری است عنوانی دیگر،در این دو صورت امکان ندارد که بین حکم ظاهری و حکم واقعی تزاحمی به وجود بیاید،چون حکم ترخیصی توان مزاحمت با حکم الزامی را ندارد تا از لحاظ عقلی مکلف از تبعات ترک حکم واقعی در امان باشد؛لذا جعل اباحه ظاهری بیشتر از جعل اباحه واقعی نیست که تعلق گرفته به عنوانی که ملازم با واجب واقعی است و به هیچ وجه نمی تواند این اباحه واقعی مزاحم حکم الزامی واقعی باشد.بنابراین جعل این اباحه ظاهری نمی تواند مکلف را از وجوب واقعی در امان نگهدارد؛چنان چه در جانب حرمت هم همین بیان تطبیق می گردد که حکم ظاهری غیرالزامی نمی تواند با حرام واقعی در تزاحم قرار بگیرد.

ص:۱۵۶

۵–تقریب دوم در امکان اجتماع امر و نهی

تقریب و بیـان دومی نیز برای جواز اجتمـاع امر و نهی بیـان شـده است که نتیجه آن امکـان اجتمـاع حکـم واقعی بـا ظاهری می باشـد بـدون این که تضـادی بین این دو نوع حکم واقع بشود.این امر در جایی است که مفروض این باشـد که حکم ظاهری با تمام مبادی و ملاکاتش به همان عنوانی تعلق گرفته که مورد تعلق حکم واقعی است و در عین حال هیـچ محـذوری از تضاد یا تماثل لازم نمی آید.

مرحوم آقاضیاء عراقی برای تصویر این تقریب بیانی دارد که شـهید صـدر می فرمایـد:واضـح و روشن شدن بیان ایشان نیاز به ذکر چند نکته دارد که ابتدا باید آن نکات را ذکر کنیم:

نکته اول:اعراض به حسب وجود خارجی دائماً در طول معروضـشان می باشند و رتبتاً از معروضشان متأخر هستند ولی در عالم ذهن و لحـاظ همیشه این طور نیست،چرا که ممکن است اعراض در عـالم ذهن و لحـاظ مثـل عـالم خارج باشـد،یعنی در طول معروض خودش باشـد و ممکن است رتبتاً متأخر از معروضـش نباشـد،بلکه یا با موصوف و معروضـش هم رتبه باشد و یا حتی قبل از معروض و موصوف خودش باشد.حالت دوم در صورتی است که موصوف یک صـفت یا معروض یک عرض،لحاظش بعد از وصف و عرضـش باشد و در طول عرضـش باشد.بنابراین تقدم و تأخر معروض از عرض و یا عرض از معروض در عالم ذهن،تابع لحاظ می باشـد؛به این معنا که ممکن است در عالم ذهن یک مرتبه معروض را ملاحظه کنـد و در مرتبه دیگر همان مقید یا معروض را در طول تقید به صفت و بعد از

اتصاف به صفت ملاحظه کند که این امر تنها از ویژگی ها و شئونات عالم ذهن و عالم لحاظ می باشد.پس در این جا در حقیقت دو ذات وجود دارد-البته به لحاظ نظر تصوری-؛یک مرتبه ذات قبل از صفت و عرضش ملاحظه می شود و یک مرتبه بعد از مقید شدن به قید و متصف شدن به صفت ملاحظه می شود که در این صورت متأخر از صفت و عرض قرار می گیرد.

نکته دوم:تعلق حکم به موضوع یک مرتبه به نحو تقیید و تقید است و یک مرتبه به نحو شرطیت.اگر حکمی که به موضوع تعلق می گیرد به نحو تقیید در نسبت ناقصه باشد در این صورت این حکم ملحوظ به لحاظ اول بوده و در رتبه سابق و متقدم بر وصف خودش می باشد؛یعنی در این صورت لحاظ ذات مقدم بر وصفش می باشد،زیرا ذهن برای دفعه دوم،ذات متصف به صفت را ملاحظه نمی کند.

اما اگر تعلق حکم به موضوع و موصوف به نحو شرطیت باشد و نسبت هم نسبت تامه باشد؛یعنی حکم به موضوع مشروط به شرط تعلق گرفته است،مثل این که گفته شود:«اذا کان الخمر مشکوک الحرمت جاز شربها»؛خمری که مکلف شک در حرمتش دارد شربش جایز است.در این صورت موصوف،متأخر از صفتش می باشد،چون در این صورت،ذات،موضوع حکم قرار گرفته به لحاظ دوم،یعنی به شرط اتصاف به صفت نه ذات عاری از اتصاف به صفت!

۶-تقریب سوم در امکان اجتماع امر و نهی

بیان و تقریب سومی نیز برای بیرون رفت از محذور تضاد ارائه شده است.اگر مفروض این باشد که احکام ظاهریه طبق قضایای

ص:۱۵۸

شرطیه جعل گردیده است-چنان چه مستفاد از ادلّه احکام ظاهری نیز همین می باشد؛به این معنی که در صورتی احکام ظاهری فعلیت و منجزیت دارد که شک در حکم واقعی داشته باشیم-،در این صورت معروض و متعلق احکام ظاهری،ذاتی است که در مرتبه دوم ملاحظه شده است و با این حال،از وصف و موصوفی که در موضوع حکم واقعی لحاظ گردیده نیز متأخر می باشد؛لذا ممکن نیست که یکی از دو حکم شامل معروض و متعلق حکم دیگری بشود و در این صورت محذور تضاد بین دو حکم به وجود نخواهد آمد؛زیرا مرکز هر یک از دو حکم در ذهن-که عالم وظرف عروض و ورود حکم است-متعدد می باشد.به عبارت دیگر موضوع دو حکم در عالم ذهن دوتاست،نه یکی تا تضاد لازم بیاید؛اگرچه مصداق این دو حکم در خارج یکی بیش نیست.

مرحوم شهید صدر می فرماید:این بیان هم تام وتمام نیست و دو اشکال بر این بیان وارد می باشد،یک اشکال نقضی و یک اشکال حلّی.

اشکال نقضی:اگر این بیان صحیح و تمام باشد باید حکم به عدم محذوریت اجتماع دو حکم واقعی صحیح باشد؛به این معنا که متصف شدن موضوع را در یکی از این دو حکم به نحو قضیه شرطیه در موضوع حکم دیگری اخذ کنیم.برای مثال،بگوییم و حکم کنیم به این که:«اذا کان الخمر مباحاً فهو حرام واذکانت صلوه الجمعه واجباً فهی محرمه»؛اگر خمر حرام باشد پس مباح است و یا اگر نماز جمعه واجب باشد پس حرام است.هم چنین هیچ محذوری لازم نیاید که ذاتی لحاظ شده و موضوع ومعروض دو حکمی قرار گرفته که متعدد است؛در حالی که

بطلان این امر از واضحات است و نیازی به دلیل و برهان ندارد که مصداق اتم و اکمل اجتماع دو حکم کاملاً متضاد می باشد.

اشکال حلی:از فرمایشات مرحوم آقاضیاء استفاده می شود که تغایر و تعددی که ایشان فرض نموده و از این طریق محذور تضاد را-به نظر خودشان-رفع نموده است،این تغایر صرفاً در کیفیت و چگونگی لحاظ است،اما در ناحیه ملحوظ هیچ گونه تغایری وجود ندارد،مثل تغایری که بین انسان وحیوان ناطق وجود دارد که یکی حد است و یکی محدود.تغایر این دو در حقیقت به صرف اجمال و تفصیل می باشد،البته در صورت ذهنی و تحلیل عقلی که همیشه عندالتحلیل حد غیر از محدود می باشد،اما آن چه که به واسطه این دو لحاظ گردیده یکی بیش نیست؛زیرا در خارج،انسان همان حیوان ناطق است نه چیز دیگر.شکی نیست که این مقدار از تغایر در رفع مشکلِ تضاد کافی نیست و نمی تواند محذور اجتماع ضدین را برطرف کند،بلکه تغایر در ناحیه ملحوظ بالذات هم باید باشد.به همین جهت است که خود آقاضیاء عراقی هم قبول نمی کند که وجوب به اکرام انسان تعلق بگیرد وحرمت به اکرام حیوان ناطق؛اگرچه در مقام لحاظ،حد غیر از محدود است،ولی چون این مقدار از تعدد و تغایر در لحاظ کافی نیست،لذا محذور تضاد به حال خودش باقی می ماند.

۷-اشکال در معقولیت حکم واقعی

شهید صدر بعد از بیان اشکالات بر راه کار خود و جواب از این اشکالات می فرماید:در این بحث نوعی دیگر از اشکال بر احکام ظاهری

وجود دارد که علما متعرض آن نشده اند.و آن اشکال این است که چطور معقول است بگوییم احکام واقعی در ظرفی است که ما نسبت به آن جاهلیم وعلمی نداریم،اما با این حال،این احکام محفوظ می ماند؟البته این اشکال با قطع نظر از جعل احکام ظاهری می باشد،حالا چه مماثل با احکام واقعی باشد و چه متضاد با آن.به عبارت دیگر،اشکال در معقولیت خود حکم واقعی می باشد،نه در کیفیت جمع بین حکم واقعی وحکم ظاهری!

ایشان می فرماید:به دو صورت می شود این اشکال را بیان کرد:

بیان اول

محفوظ ماندن حکم واقعی با این که بین عالم و جاهل مشترک است،در بعض موارد معقول نیست.مثل جایی که قطع به عدم وجود حکم واقعی داریم؛زیرا یکی از مقومات حکم واقعی این است که محرکیت و باعثیت داشته باشد.این محرکیت و باعثیت اگر در موارد احتمال حکم واقعی باشد معقول است،اما در جایی که قطع به عدم حکم واقعی داریم به هیچ وجه معقول نیست،لذا ثبوت چنین حکم واقعی قابلیت محرکیت و باعثیت را نخواهد داشت!

بیان دوم

اگر فرض کنیم که وجداناً یا به صورت تعبد،قطع به حکم واقعی پیدا کردیم-برای مثال:وجداناً یا تعبداً قطع پیدا کردیم که نماز جمعه حرام است-در این صورت ثبوت چنین حکمی در واقع غیر معقول است؛البته این غیر معقول بودن به جهت محذور لغویت و عدم محرکیت آن نیست بلکه به علت آن است که لازم می آید تکلیف به غیر مقدور؛زیرا اگر این خطاب و حکم ظاهری به صورت امر به نماز جمعه

باشـد،باید با محفوظ ماندن وظیفه و تکلیفی که بر عبد منجز گردیده است نماز به جا آورده شود و اتیان گردد.در این صورت به واقع امر به نقیضـین شده که محال است؛زیرا مفروض ما این بود که عبد خیال می کرد حکم واقعی،حرمت اتیان نماز جمعه است نه وجوب اتیان آن.حال اگر اتیان نماز جمعه برای این باشـد که اتیان،بدل و عوض وظیفه وتکلیفی است که بر عبد منجز شده بود،این امر از لحاظ مولوی و شـرعی غیر مقدور است اگرچه تکویناً قائل شویم که این امری مقدور است،چرا که در این صورت طبق قانون عبودیت لازم می آید که نماز جمعه عقلا ترک شود.

ایشان می فرماید:می توان این اشکال عدم قدرت در خصوص عبادات را تعمیم به مواردی داد که قطع به عدم مطلوبیت و عدم مشـروعیت حکمی داریـم اگرچـه قطع بـه حرمـت ذاتی آن نـداریم؛زیرا بـه جـا آوردن فعلی و اتیـان آن بقصـد قربت،تکـویناً غیرمقدور می باشد مگر به صورت تشریع محرم که منافی با قصد قربت می باشد.

شهید صدر می فرماید:حتی می شود این اشکالی که به دو صورت بیان گردید در حالات شک در حکم واقعی نیز تطبیق نمود و آن را بیـان کرد.مثلاًـ در دوران بین محـذورین اگر مکلف هم احتمـال حرمت را بدهـد و هم به همـان درجه احتمال وجوب تکلیفی را،در این جا ثبوت حکم واقعی اگر وجوب باشد غیر معقول است،چرا که محرکیت چنین حکم واقعی غیرممکن است حتی به تحریـک ناقص،زیرا احتمال حرمت تکلیف نیز وجود دارد؛این بیان اشـکال به صورت اول.هم چنین امتثال چنین حکم واقعی که احتمـال حرمتش می رود امکـان نـدارد،البته اگر حکم یک امر عبادی باشـد،زیرا احتمال می دهیم که در واقع حرام باشد؛این بیان دوم اشکال است.

ص:۱۶۲

جواب شهید صدر از این اشکال

جواب از اشکال به بیان اول این است که در محال بودن محرکیت حکم واقعی در صورت قطع به عدم آن،چند احتمال وجود دارد:

احتمال اول

ممکن است مراد ازمحال بودن محرکیت حکم واقعی این باشد که ثبوت حکم واقعی محال است،چرا که حقیقت و روح حکم واقعی همان محرکیت از جانب مولا می باشد،لذا وقتی محرکیت محال و غیرممکن شد،خود حکم نیز محال می شود.

شهید صدر در جواب این احتمال می فرماید:تحریکی که از جانب مولا برای عبد نسبت به اتیان اوامر و خطابات صورت می گیرد،متوقف بر دو امر می باشد:امر اول که در ید مولا و تحت سلطنت و قدرت مولا می باشد این است که مولا به واسطه این خطابی که از جانب او صادر می گردد ذمّه مکلف را مشغول می نماید و مبادی حکم در این خطاب ابراز می شود.انگیزه مولا نیز از این ابراز،القای مبادی حکم بر ذمه عبد می باشد و کیفیت ابراز و القا هم فرق نمی کند.به عبارت دیگر،رنگ قانونی این ابراز خطاب فرق نمی کند،چه اعتباری باشد،چه لفظی و تعبیری.مهم آن است که این امر به تنهایی کافی نیست و باید حیثیت و امر دوم به امر اول ضمیمه شود.این امر دوم عبارت است از این که این اشتغال عهده که از جانب مولا ایجاد گردیده و در حقیقت عبد را مورد خطاب قرار داده است،به مکلف و عبد برسد و این وصول خطاب مولا به مکلف طوری باشد که عقل حکم به تنجز آن بکند و حکم کند که مخالفت آن قبیح است؛البته

این حیثیت و امر دوم،تحت ید و قدرت مولا نمی باشد و در اختیار او نیست؛به عبارت دیگر رسیدن حکم به عبد و منجز شدن آن برای عبد،در اختیار مولاـ نیست.نکته روشن و بسیار مهم این است که مفاد اوامر و خطابات واقعیه که طایفه مخطئه-مراد علمای شیعه می باشد که قائل اند به این که ممکن است مجتهد در استنباط احکام اشتباه کند.این طایفه در مقابل مصوّبه قرار دارد که مراد علمای اهل سنت است که قائل اند مجتهد در استنباط احکام اشتباه نمی کند.روایت مشهوری هم که می فرماید:«للمخطیئ اجر واحد و للمصیب اجران»بر همین اساس می باشد-ادعا می کند که محفوظ و مشترک بین عالم و جاهل است،همان حیثیت و امر اول می باشد که عبارت است از اشتغال ذمه مکلف و القای خطابات از جانب مولا برعهده عبد.اما حیثیت و امر دوم هیچ ربطی به خطابات واقعیه ندارد چه رسد به این که حکم باشد.

شهید صدر می فرماید:همین مقدار یعنی مجرد اشتغال ذمه عبد از جانب مولا،محفوظ و مشترک بین عالم و جاهل است حتی در مواردی که قطع به عدم آن داریم.اما اگر کسی بگوید که نمی شود اسم این مقدار را حکم گذاشت،در پاسخ می فرماید:

این حرف،تنها مناقشه در لغت است،و الاّـ حقیقت و روح نزاع و درگیری بین مخطئه و مصوّبه در این است که مخطئه قائل به ثابت و محفوظ بودن اطلاق مفاد خطابات واقعیه است و در مقابل مصوبه قائل به عدم ثبوت اطلاق مفاد خطابات واقعیه هستند.به نظر شهید صدر،مفاد و معنای خطابات واقعیه چیزی جز محرکیت و باعثیت به

مقـدار و انـدازه حیثیت و امر دوم نمی باشـد،یعنی همین مقـدار کافی است. (۱)توضـیح امر این که مخطئه قائلنـد که ما احکام واقعیه داریم،چه مکلف علم به آن پیـدا بکنـد و یـا چنین علمی برایش حاصـل نشود که در این صورت بایـد به احکام ظاهری عمل کند.ولی مصوبه قائلند که یا در واقع اصـلاً حکمی وجود ندارد؛یعنی واقعه خالی از حکم است و حکم واقعی در حقیقت همـان مؤدای امـاره است،مثـل اشـاعره،و یـا در واقع حکم هست ولی مقیـد به قیـام اماره است؛به این معنا که اگر اماره ای قائم نشود،حکم واقعی هم نخواهد بود،مانند معتزله.

احتمال دوم

یکی از معـانی و مفـاهیم عرفی و تصـدیقی خطابات واقعیه این است که صـدور این ها به داعی بعث و تحریک عبـد و مکلف است،لذا اطلاق مفاد این خطابات نسبت به کسی که اصلاً جنبه بعث و تحریک ندارد،اصلاً معقول نیست.

جـواب شـهید صـدر از ایـن احتمـال آن اسـت که مـا هم قبـول داریم یکی از مـدلولات خطابـات واقعیه همین مـدلول عرفی و تصدیقی می باشد ولی مهم این است که این مدلولی که به داعی بعث وتحریک صادر گردیده باید محرکیت و باعثیت آن به انـدازه ای باشـد که تحت یـد و قـدرت مولا قرار گیرد نه بیشتر.به عبارت دیگر،محرکیت مـدلول خطابات واقعیه باید به مقدار حیثیت اولی باشـد نه بیشتر؛یعنی به مقـدار القـای خطابـات و اشـتغال ذمه مکلف از جـانب مولا.در این صورت اطلاق خطابات واقعیه معقول می باشد و معنای مدلول خطاب

۱- (۱) .همان،ص۲۱۳.

واقعی این می شود که تمام خطابات واقعیه به داعی تحریک و تنجز جعل گردیده است،به شرطی که به مکلف و عبد برسد.

احتمال سوم

منظور از محال بودن و غیرمعقول بودن محرکیت در صورت قطع به عدم حکم واقعی،همان لغویت آن می باشد؛چرا که محرکیت خطاب واقعی اگر به مقدار حیثیت اولی باشد که فقط ذمه مکلف مشغول شود بدون ضمیمه و اضافه شدن حیثیت دومی-که وصول و رسیدن آن خطاب به مکلف است-این محرکیت لغو می باشد و هیچ اثر بر صرف محرکیت بدون وصول بر مکلف مترتب نمی گردد.

جواب شهید صدر از این احتمال آن است که لغویت در صورتی لازم می آید که هدف مولا از جعل خطاب فقط اشتغال ذمه مکلف باشد و بس؛اما اگرخطاب مولا بالاطلاق باشد نیاز به مؤونه زائده ندارد.به عبارت دیگر نسبت به تقیید،خفیف المؤونه است و هیچ لغویتی هم در خطابات مولا لازم نمی آید؛به این معنا که مولا خطابش را به طور مطلق جعل نموده است-چه این خطاب به مکلف برسد یا نرسد-و در این صورت هیچ لغویتی لازم نخواهد آمد.علاوه بر این ممکن است بعد از این که ملاک را در متعلق خطاب تمام شده فرض کرد،در خود اطلاق مصلحتی را در نظر گرفته که آن را جعل نموده است؛به این معنا که در خود اطلاق،خطاب یک مصلحت قانونی وجود دارد حتی اگر در صورت مقید شدن این خطاب تمام آثارش مترتب نشود.

ایشان بعد از بیان جواب اول می فرماید:با این جواب های ما از احتمالات بیان اول،جواب اشکال بیان دوم-که لازم می آید تکلیف به غیر مقدور-نیز روشن می گردد.

ص:۱۶۶

جواب اشکال این است که زمانی تکلیف مقدور است که حیثیت محرکیت در آن وجود داشته باشد و زمانی این محرکیت و در پی آن مقدوریت حاصل می گردد که حیثیت دیگر نیز به آن ضمیمه شود که عبارت است از رسیدن خطابات مولا ـ به مکلف.زیرا تا زمانی که تکلیف و خطاب مولا ـ به مکلف نرسد محرکیتی ایجاد نمی شود؛لذا می توان گفت تا زمانی که تکلیف به مکلف نرسیده هم این تکلیف محرکیت ندارد و هم تکلیف به غیر مقدور می باشد و این هیچ ضرری به تکلیف نمی زند؛زیرا این تکلیف فعلاً هیچ محرکیتی ندارد تا محذور تکلیف به غیرمقدور لازم بیاید.آن چه غیرمعقول بوده و تکلیف به غیر مقدور است زمانی است که تکلیف،محرکیت و فاعلیت داشته باشد،یعنی تکلیف به مکلف رسیده باشد؛چون از یک طرف قطع داریم که نماز جمعه حرام است و از طرف دیگر خطاب ظاهری مولا مکلف را امر به اتیان نماز جمعه نموده است و این تکلیف به مکلف هم رسیده است و از این بابت محذوری ندارد.این جاست که با رسیدن تکلیف و خطاب ظاهری مولا به مکلف،لازم می آید تکلیف به غیر مقدور؛زیرا اجتماع نقیضین یا ضدین لازم می آید.چرا که مفاد یک خطاب این است که نباید مکلف نماز جمعه را به جا بیاورد و مفاد خطاب ظاهری این است که مکلف باید نماز جمعه را اتیان کند که این هم محال است و هم تکلیف به غیر مقدور می باشد.این تمام بحث در اشکالاتی که براساس مدرکات و ملاکات عقل نظری بر مسئله جمع بین حکم واقعی و حکم ظاهری وارد شده بود. (۱)

۱- (۱) .همان،ص۲۱۴.

۸–اشکال براساس عقل عملی

اشکالی که به لحاظ مدرکات عقل عملی بر مسئله جمع بین حکم واقعی و حکم ظاهری وارد می باشد این است که لازمه جمع بین این دو حکم یا القاء مکلف در مفسده می باشد و یا تفویت مصلحت ملزمه از این مکلف و هر یک از این دو امر عقلاً قبیح است.لذا علما و محققین برای دفع این اشکال دو جواب داده اند:

جواب اول شهید صدر از این اشکال

اگر براساس مبانی مرحوم شیخ انصاری قائل به سببیت طرق و امارات بشویم بر این مبنا،تفویت مصلحت ملزمه یا القاء در مفسده تدارك و جبران می شود؛یعنی مصلحتی که در حکم ظاهری می باشد تدارك و جبران می کند مصلحتی را که از حکم واقعی فوت گردیده و یا مفسده ای که ایجاد شده است.در این صورت تفویت مصلحت یا القای در مفسده در حقیقت نخواهد بود و دیگر موضوعی برای قبح باقی نمی ماند.ولی اگر در جعل احکام ظاهری قائل به طریقیت بشویم باید به این اشکال اعتراف کنیم و راه حل دیگری باید جستجو کنیم!

جواب دوم شهید صدر از این اشکال

ما تفویت مصلحت و القای در مفسده را قبول داریم و می پذیریم؛هم چنان که بنا بر طریقیت پذیرفتیم،ولی راه حل و سبب رفع قبح مذکور این است که در این جا مصلحتی وجود دارد که مقتضایش عمل به حکم ظاهری و تعبد به آن می باشد.یعنی مصلحتی در خود جعل حکم ظاهری وجود دارد که هم جلوی قبح را گرفته و هم موجب شده که مکلف،متعبد به حکم ظاهری بشود،همان طور که در مورد تقیه مسئله بدین گونه است.به این معنا که گرچه تقیه سبب تفویت

مصلحت یا القای در مفسده حکم واقعی می شود،ولی چون در خود جعل حکم ظاهری و تعبد به آن مصلحتی وجود دارد که جلوی این قبح را می گیرد موجب این می شود که به تقیه در موارد لزوم،متعبد بشویم.به این طریق هم جان مکلف حفظ گردیده و هم دینش و هیچ قبحی هم لازم نمی آید،اگرچه هم در تعبد به تقیه و هم در تعبد به حکم ظاهری،هیچ مصلحتی در فعل مکلف وجود نداشته باشد،ولی همان مصلحتی که در نفس جعل حکم ظاهری وجود دارد برای دفع قبح مذکور کافی است.

ایشان می فرماید:تفاوت بین این دو جواب این است که جواب اول موضوع قبح عقلی را برمی دارد که عبارت بود از تفویت مصلحت یا القای در مفسده و رفع آن هم به جعل مصلحتی بود که مصلحت واقعی موجود در فعل مکلف و یا مفسده ایجاد شده را تدارک می کرد.ولی راه حل و جواب دوم قائل به اصل تفویت هست؛یعنی قبول دارد که تفویتی به وقوع پیوسته است ولی اگر در نفس جعل حکم ظاهری مصلحتی وجود داشته باشد تفویت مصلحت واقع هیچ قبحی ندارد.

تفاوت دیگری نیز بین این دو راه حل وجود دارد،این که لازمه جواب اول این است که ما قائل به تصویب شده و به آن ملتزم بشویم که وظیفه و تکلیف واقعی مکلف از فعل واقعی،منقلب شود به فعلی که حکم ظاهری به آن تعلق گرفته است.به عبارت دیگر،جواب اول در حقیقت به جای این که قبح تفویت مصلحت و القای در مفسده را برطرف کند تولید اشکال بزرگ تری نمود که همان لزوم تصویب و انقلاب حکم واقعی به حکم ظاهری باشد،در حالی که در جواب دوم

چنین اشکالی وجود ندارد،بلکه جواب دوم دال بر این است که در مواردی که حکم واقعی برخلاف حکم ظاهری باشد و خطایی صورت بگیرد،دارای هیچ مصلحتی نیست.بنابراین در راه حل دوم هیچ انقلابی در حکم واقعی و در مصلحت آن واقع نمی شود.

تعلیقه بر جواب اول

بعد از این که شهید صدر این دو جواب را بیان می کند بر هر یک از این دو تعلیقه زده و می فرماید:اما تعلیقه نسبت به جواب اول این است که از مجموع کلمات علما در این مقام به دست می آید که اگر ما امارات و طرق را سبب بدانیم نه طریق،این سببیت سه قسم می شود که معروف است به سببیت اشعری،معتزلی و امامی.جوابی که از اشکال داده شده بنا بر سببیت برمسلک امامیه می باشد.

الف)سببیت اشاعره

بعد ایشان هر یک از این سه قسم را توضیح بیشتری می دهد و می فرماید:اما سببیت منسوب به اشاعره این است که خود قیام اماره بر یک حکم سبب ثبوت این حکم می شود،چه این حکم به صورت ایجاب باشد و چه به صورت نفی.این قسم از سببیت که منسوب به همین طایفه از متکلمین اهل سنت(اشاعره)می باشد دارای دو قسم هست:

قسم اول:این که با قطع نظر از اماره اصلاً حکمی نداشته باشیم.به عبارت دیگر،واقع خالی از حکم باشد پس آن چه از طرف شارع مقدس جعل گردیده همان مؤدای اماره است و همان مؤدای اماره حکم خداست و بس!

شهید صدر می فرماید:این قسم از سببیت باطل است،زیرا معقول

نیست که اماریت و کاشفیت از حکم را تصور کنیم در حالی که در واقع حکمی نیست؛زیرا در حقیقت این اماره جعل شده،اماره بر حکم واقعی نمی شود بلکه اماره بر خودش می گردد،چرا که فرض این است که غیر از خود اماره حکم واقعی نیست و این امریست محال،مگر این که قبلاً یک سلسله مجعولات و احکام واقعیه داشته باشیم تا این اماره و احکام ظاهری،اماره باشد برای آن مجعولات و احکام واقعیه؛مفروض هم این است که چنین مجعولات و احکام واقعیه ای نداریم،لذا معنی ندارد که بگوییم اماره،اماره است بر وجوب نمازجمعه بدون نماز ظهر و یا بالعکس،زیرا با نبودن احکام واقعی،اماره در حقیقت اماره بر خودش می شود و این امری غیر معقول بلکه محال است.

قسم دوم:دومین قسم از سببیت منسوب به اشاعره این است که ما در واقع احکامی داریم که دارای متعلقات و مواردی در واقع هست ولی بعد از این که امارات جعل شد و قائم گردید قیام این امارات،ثبوت آن احکام واقعی را قید می زند؛به عبارت دیگر ثبوت آن احکام،مقید به قیام اماره می باشد.تفاوت این قسم با قسم اول در این است که در این قسم اگر اماره قائم نشود به حکم واقعی مقید به علم،حکم واقعی نخواهد بود،زیرا قیدش هنوز محقق نشده،پس آن چه مؤدای اماره است اصلاً جعل نشده.اما در قسم اول حکم واقعی در حقیقت همان مؤدای اماره هست نه چیز دیگر.

ایشان می فرماید:این وجه استحاله ندارد،زیرا فرض این است که علم به حکم را می شود در موضوع شخص حکم قرار داد،ولی نکته مهم این است که این قسم باطل می باشد،زیرا لازم می آید خالی بودن واقعه

از حکم و تا اماره قائم نشود که قیـد حکم واقعی است آن حکم واقعی نخواهـد بود،چون وجود مقیـد بـدون وجود قید،معقول نیست.

ب)سببیت معتزلی

سببیتی که معتزلی هـا به آن قائلنـد عبـارت است از این که احکـام واقعی بر موضوعـات و بر ملاکـات آن موضوعـات ثـابت و استوار می باشد و تنها قیدشان این است که حکمی برخلاف این احکام واقعی نیامده و به مکلف نرسیده باشد.

ایشـان می فرمایـد:تفاوت این سـببیت با سـببیت قسم اول اشـعری ها نیاز به بیان نـدارد،زیرا در سـببیت منسوب به اشاعره،حکم واقعی غیر از مؤدای امـاره نبود،امـا این تفاوت جایی ظاهر می شود که مفروض ما این باشـد که موضوع شـخص حکم را مقید کنیم به عـدم علم به خلاـف.در صورتی که در قسم دوم سـببیت اشـعری ها،وجود علم به حکم در موضوع شـخص حکم اخذ شده بود ولی در سببیت منسوب به معتزلی ها عدم علم به خلاف،در موضوع شخص حکم اخذ گردیده است.

مرحوم شـهید صـدر می فرمایـد:این قسم از سـببیت که منسوب به معتزله می باشـد،باطـل است؛زیرا از لاـزمه اش این است که واقعه از حکم خـالی باشـد.اگرچه دایره خلو واقعه از حکم در این قسم از سـببیت،ضـیق تر از سـببیت اشـعری هـا است ولی باز همان اشکال خلو واقعه از حکم در سببیت معتزلی ها لازم می آید.

ج)سببیت امامیه

قسم سوم سببیتی است که امامیه به آن قائلند و آن عبارت از این

می باشد که مصلحت در مؤدای اماره وجود ندارد بلکه مصلحت در عمل طبق اماره و در سلوک اماره وجود دارد.این امر از ابتکارات مرحوم شیخ مرتضی انصاری می باشد و تعبیری که ایشان از این مصلحت دارد«مصلحت سلوکیه»می باشد.این سلوک در حقیقت عنوان ثانوی می باشد که بر فعل مکلف تطبیق می گردد و در واقع از فعل و عمل مکلف بر طبق این اماره مصلحت سلوکیه انتزاع می گردد،لذا با عمل مکلف طبق این اماره هر مقداری از مصلحت واقع فوت شود به همان اندازه مصلحت سلوکیه جبران می کند نه بیشتر؛البته این در صورتی است که بعد کشف خلاف شود و ثابت گردد که اماره برخلاف واقع بوده است؛آن زمان است که مصلحت فوت شده،واقع را تدارک و جبران کند.

در ادامه،شهید صدر از مرحوم شیخ نقل می کند که ایشان می فرماید:این سببیت منسوبی به امامیه که از آن به مصلحت سلوکیه تعبیر نمودیم دارای دو امتیاز می باشد:

اول این که اشکال قبح تفویت مصلحت را حل می کند؛زیرا مصلحت سلوکیه آن مصلحتی را که از حکم واقعی فوت شده بود،تدارک و جبران می کند.

امتیاز دوم این است که تصویب لازم نمی آید.

ولی مرحوم خویی بر این نظر مرحوم شیخ اشکال می کند که در تصویب هیچ فرقی نیست بین این که انقلاب،واقع از وجوب تعیّنی به نماز جمعه به وجوب تعیینی به نماز ظهر باشد و منقلب بشود واقع از وجوب تعیینی به وجوب تخییری؛آن چه در تصویب مهم و معتبر است این است که واقع حفظ نشود.اما در این بحث،در صورتی که حجت و

اماره تا آخر وقت دوام داشته باشد حکم واقعی ادائی به جامع بین نماز جمعه و نماز ظهر تعلق می گیرد،چرا که عمل طبق اماره در حقیقت در مقابل واجب واقعی قرار می گیرد. (۱)

اما آن چه در تقریرات شهید صدر وجود دارد،این است که مرحوم خویی می فرماید:«الاّ ان السّببیّت بهذالمعنی ایضاً مما لایمکن الالتزام به»؛یعنی حتی به سببیت به این معنا که معروف به مصلحت سلوکیه است،نمی توان ملتزم شد؛زیرا موجب تبدل و انقلاب حکم واقعی می گردد که خودش نوعی از تصویب می باشد.چون اگر فرض کنیم که عمل بر طبق اماره دارای مصلحتی است که مصلحت فوت شده حکم واقعی را تدارک می کند،معقول نیست که وجوب به واقع تعییناً تعلق بگیرد،زیرا لازم می آید ترجیح بلا مرجح،بلکه وجوب باید به واقع تعلق بگیرد و به عمل برطبق اماره به صورت واجب تخییری نه تعیینی.برای مثال اگر فرض کنیم که قیام مصلحت نماز ظهر وابسته به دو امر هست،یکی خود نماز ظهر و دیگری عمل بر طبق اماره،دلالت دارد که نماز جمعه بر کسی که هنوز برایش کشف خلاف نشده واجب است؛یعنی برای کسی که هنوز علم به واقع پیدا نکرده.در این صورت محال است بر شارع حکیم که وجوب واقعی را به نماز ظهر اختصاص بدهد،زیرا لازم می آید ترجیح بلامرجح.به عبارت دیگر بعد از این که قائل شدیم احکام تابع مصالح و مفاسد است-چنان چه نظر مشهور از عدلیه و امامیه نیز همین است-و قائل شدیم که هم حکم واقعی دارای مصلحت می باشد و هم سلوک و عمل بر طبق اماره دارای چنین مصلحتی هست،بر شارع حکیم معین و

۱- (۱) .همان.

لازم می شود که حکم به وجوب نماز ظهر و جمعه به صورت تخییری کند.بنابراین واجب واقعی در حق کسی است که اماره برایش قائم شده که می گوید نماز جمعه واجب است؛این واجب واقعی یکی از آن دو امر می باشد:یا نماز جمعه یا نماز ظهر.در این حالت،حکم واقعی مشترک بین عالم وجاهل نمی باشد بلکه این حکم واقعی در حق عالم به صورت واجب تعیینی و برای جاهل به صورت واجب تخییری می باشد.این یک نوع تصویب است که هم اجماع بر بطلانش داریم و هم روایات دلالت بر این دارد که احکام مشترک بین عالم وجاهل است. (۱)

شهید صدر می فرماید:ممکن است اشکال بشود بر لزوم تصویب در موارد دیگر که لازم آمدن تصویب به مراتب شدیدتر باشد از تصویبی که مرحوم خویی به آن اشاره نموده است.این تصویب روشن تر از تصویبی است که ایشان بیان نموده و آن در موردی است که اگر فرض کنیم اماره بر مباح بودن چیزی که در واقع حرام بوده قائم شده است،مانند آب انگوری که به جوش آمده است،در این جا اگر طبق اماره عمل کنیم قطعاً مفسده واقعی حرمت آب انگوری که به جوش آمده فوت می شود و جبران این مفسده توسط مصلحت عمل بر طبق اماره که حکم ظاهری است سبب از بین رفتن حرمت واقعی به اصطلاح عصیر عنبی مغلّی،می گردد و در حقیقت حرمت واقعی به اباحه منقلب می شود؛لذا تصویب در این جا شدیدتر از تصویبی است که مرحوم خویی فرموده است.

تعلیقه بر جواب دوم

۱- (۱) .مصباح الاصول،ج۳،ص۹۷.

تعلیقه شهید صدر بر جواب دوم که از لزوم القاء در مفسده و تفویت مصلحت داده شده سخن می گفت این است که اگر مصلحت تعبد به حکم ظاهری یک مصلحت،طریقی باشد،طوری که روح و حقیقت این مصلحت طریقی نفس ملاکات احکام واقعی باشد که متزاحم است به تزاحم حفظی-و این مصلحت طریقی عبارت از این باشد که ملاکاتی که توسط حکم ظاهری حفظ می شود بیشتر و مهم تر است از ملاکات احکام واقعی که فوت گردیده-،این حرف صحیح و درستی می باشد و قبح تفویت مصلحت واقع هم رفع می شود.ولی مرجع این حرف جوابی است که ما از اشکالاتی که براساس عقل نظری وارد شده بود دادیم و چیزی غیر از آن نیست.

اما اگر مصلحت نفسی غیر از ملاکات الزامی یا ترخیصی واقعی است در این صورت به دو قسم ممکن است که این مصلحت ملاحظه بشود:

قسم اول این که مصلحت نفسی در جعل و انشاء حکم ظاهری می باشد،مثل مواردی که مولا حکمی را جعل می کند ولی مصلحت را در خود جعل قرار می دهد که مرجع این مصلحت به نفس جعل می باشد،ایشان می فرماید:و شاید از این قبیل باشد موارد تقیه که مرجعش به خود تقیه است.

قسم دوم این که مصلحت نفسی در خود جعل نیست،بلکه در نتیجه جعل می باشد که عبارت است از آزاد و مطلق العنان بودن عبد و مکلف،مانند تقیه که در داستان علی بن یقطین واقع گردید که امام او را در گرفتن وضو آزاد گذاشت،که این آزاد بودن،نتیجه جعل تقیه می باشد.

در توضیح هر یک از این دو قسم می توان گفت که اگر مراد از مصلحت نفسی قسم اول باشد،ایشان می فرماید:ما قبلاً بیان کردیم که

فرض قبول چنین جعلی هست،این جعل موضوع حکم عقل-که عبارت باشد از لزوم طاعت و منجزیت-نیست،زیرا چنین جعلی طاعت و منجزیت نمی خواهد؛یعنی نیازی به طاعت و منجزیت ندارد،زیرا در این صورت از احکامی نیست که باید امتثال بشود.

اما اگر مراد از مصلحت نفسی قسم دوم باشد،در این صورت اگر مصلحتی که در نفس فعل مکلف است نتیجه قیام اماره باشد-مانند وضوی علی بن یقطین-مرجع چنین مصلحتی به مصلحت سلوکیه و مبنای سببیت امارات می شود اگرچه این مصلحت قائم به آزاد بودن عبد باشد که این آزادی هم نتیجه فعل مولا بوده و یکی از دواعی فعل مکلف می باشد.این گونه مصلحت سلوکی شبیه مباح اقتضائی می شود.البته تضاد بین این گونه احکام ظاهری و بین احکام واقعیه از حیث مبادی واقع می شود.

ایشان می فرماید:ما مشکل تضاد را این گونه حل کردیم که جعل حکم ظاهری،طریقی محض می باشد و مصلحت هم در نفس جعل نمی باشد بلکه ملاک حکم ظاهری عین ملاک حکم واقعی هست.این تمام کلام در راه حلی که شهید صدر درباره جمع بین احکام واقعی و احکام ظاهری که در کتاب گران سنگ بحوث فی علم الاصول،بیان نموده است. (۱)

۹-بیان راه کار دیگر شهید صدر رحمه الله

ایشان راه حل دیگری نیز در کتاب دروس فی علم الاصول بیان نموده است که در کتاب حلقه ثالثه،محمدباقر ایروانی-که شرحی است

۱- (۱) .همان،ص ۲۲۰.

بر کتاب دروس فی علم الاصول-این راه حل توضیح بیشتری داده شده که بدین شرح است:

شهید صدر در جواب شبهه اول ابن قبه-که محذور اجتماع ضدین و مثلین بود-می فرماید:ما علم و یقین داریم که شارع مقدس همانا دو نوع و دوقسم از احکام واقعی را تشریع نموده است:یکی محرمات و یکی هم مباحات.برای مثال نسبت به خمر حکم به حرمت نموده و نسبت به خل و سرکه حکم به اباحه نموده است.به عبارت دیگر حکم واقعی خمر و خل همان حرمت است و اباحه.

اما نسبت به مکلف از دو حال خارج نیست؛زیرا مکلف یک مرتبه علم و قطع دارد که این مایع خمر است؛در این صورت حکم به حرمتش می کند و یا قطع و یقین دارد که این مایع خل و سرکه هست،در این صورت حکم می کند که مباح و حلال است.

اما اگر مکلف در مایعی شک نماید که این مایع خمر است یا خل،در این جا وظیفه مکلف چه می باشد؟مثلاً مکلف با مایعی برخورد می کند و نمی داند که این مایع خمر است تا از آن اجتناب کند و یا خل است تا از آن استفاده نماید؟

ایشان می فرماید:برای روشن شدن مطلب،اگر خودت را جای شارع قرار بدهی و بنده ات از مایع مشکوکی از تو سؤال کند و تو بخواهی جواب بدهی،دو جواب بیشتر نداری:

جواب اول شهید صدر از شبهه ابن قبه

باید تحقیق و تفحص نمایی تا خمریت و یا خلیت این مایع مشکوک را تشخیص بدهی و یا عنایتی از جانب خداوند به مکلف بشود و از این طریق خمریت و یا خلیت این مایع را تشخیص بدهد!

ایشان می فرماید:این طریق هم عملی نیست و هم میسّر نمی باشد،لذا باید سراغ راه حل دیگری رفت و طریق دیگری را برای حل این مشکل جستجو نمود.

راه حل دیگر این است که باید تحقیق کنی آیا مصحلت استفاده از خل قوی تر است یا مفسده شرب خمر؟اگر مفسده شرب خمر قوی تر است تو باید یک قانون کلی صادر نمایی مبنی بر این که مکلف از هر چیزی که شک در حرمت وحلیت دارد باید اجتناب کند تا خود را از وقوع در مفسده که اهمیت بیشتری دارد و مفسده اش قوی تر است حفظ نماید،اگرچه در واقع این مایع خل باشد.

اما اگر ثابت شد که مصلحت خل قوی تر است باید یک قانون و حکم کلی صادر نمایی بر این اساس که هر چیزی که مکلف در ارتکابش شک کند استفاده از آن برایش مباح و مجاز می باشد تا زمانی که مصلحت استفاده از خل از بین نرود،اگرچه این مایع در واقع خمر باشد و با شرب یا استفاده از آن در موارد دیگر مکلف در مفسده واقع شود.

ایشان می فرماید:حکم کلی حرمت در تمام آن چه که مکلف در آن شک دارد-که صورت اول بود-روی دیگر جعل اصالت الاحتیاط می باشد.به عبارت دیگر اگر مفسده خمر قوی تر باشد و مکلف حکم به حرمت همه آن چه که شک در آن دارد نماید،این حکم همان جعل اصالت الاحتیاط از جانب شارع می باشد.در صورت دوم،قانون و حکم کلی شارع مبنی بر مباح بودن تمام آن چه که مکلف شک در آن دارد عبارت است از«اصالت الاباحه»که اصطلاحاً به این دو نوعی از حکم احکام ظاهری گفته می شود.از این بیان،تعریف حکم ظاهری نیز از نگاه شهید صدر به دست آمد که عبارت

است از:«الحکم الثّابت حالت الشّک النّاشی بسبب تقدیم ملاک الاهم»؛یعنی حکمی که در حالت شک ثابت است و منشأ این حکم،تقدیم ملاک مهم تر می باشد.

ایشان می فرماید:اگر از ملاک حکم ظاهری تحقیق و تفحص کنیم که اباحه شیء مشکوک یا حرمت آن شیء مشکوک باشد به این نتیجه می رسیم که ملاک حکم ظاهری همان ملاک حکم واقعی می باشد نه چیزی دیگر؛یعنی مفسده خمری که ملاک شده برای شارع مقدس تا حرمت واقعی را برای این خمر جعل نماید همین ملاک سبب شده است که شارع حکم ظاهری را برای هر مشکوکی که شکی در حرمتش داریم جعل کند.بنابراین،این ملاک که در حقیقت مفسده است سبب جعل دو حکم گردیده است:یکی حکم واقعی و دیگری حکم ظاهری.سپس ایشان می فرماید:با بیان این راه حل،اشکال اول ابن قبه دفع می شود که می گفت تعبد به ظنون-که همان اماره و اصول عملیه می باشد که از آن به احکام ظاهری تعبیر می شود-،موجب اجتماع حکم واقعی وحکم ظاهری می شود که در نتیجه یا محذور اجتماع ضدین لازم می آید اگر حکم ظاهری مخالف با حکم واقعی باشد و یا اجتماع مثلین در صورتی که حکم ظاهری موافق با حکم واقعی باشد.

دلیل دفع شبهه ابن قبه این است که از اجماع دو حکم واقعی و ظاهری هیچ محذوری لازم نمی آید،چرا که این دو حکم به لحاظ این که از امور اعتباریه هستند،هیچ تنافی بین آن ها به وجود نمی آید.امور اعتباری تابع اعتبار معتبر می باشد و شارع مقدس یک مرتبه حرمت را اعتبار می کند برای خمر معلوم و یک مرتبه اعتبار می کند

همان حرمت یا اباحه را برای خمر و مایع مشکوک و چون احکام از امور اعتباری هست هیچ تنافی بین آن دو حکم به وجود نمی آید؛زیرا همان طور که گفتیم امور اعتباری خفیف المؤونه بوده و تابع اعتبار معتبر می باشد.به عبارت دیگر،در امور اعتباری،حتی اجتماع نقیضین محال نیست،چرا که محال بودن ذاتی آن است چه رسد به اجتماع ضدین و مثلین که در استحاله اش باید به تناقض منتهی بشود.اگر مبادی این دو حکم را در نظر بگیریم و بگوییم شاید ازحیث مبادی،جمع این دو حکم ایجاد محذور کند،باز هم محذوری پیش نمی آید،زیرا برای حکم ظاهری مبدأ مستقلی وجود ندارد تا این که اجتماع دو مبدأ متماثل یا متضاد لازم بیاید.اجتماع ضدین نیز لازم نمی آید؛به عبارت دیگر لازم نمی آید که یک شیء هم محبوب باشد و هم مبغوض،برای مثال اگر فرض کنیم که خل واقعی محبوب مولاست لذا حکم به اباحه اش نموده و اگر شارع حکم به حرمت مایع مشکوکی نماید لازم نمی آید که این مایع مشکوک خل واقعی بشود و چون حکم به حرمتش نموده پس مبغوض مولاست،چرا که حکم شارع به حرمت مایع مشکوک ناشی از مبغوضیت خل نیست بلکه منشأ این حکم در نظر گرفتن ملاک اهم می باشد که مفسده خمر است؛یعنی با توجه به این که مفسده خمر اهمیت بیشتری دارد،شارع مقدس حکم به حرمت این مایع مشکوک نموده است.به این نکته هم باید توجه داشت که منشأ حکم واقعی به مباح بودن خل،یک مرتبه وجود مصلحتی می باشد که در خل وجود دارد،مانند مصلحت تسهیل که این مصلحت اقتضا می کند که شارع حکم به مباح بودنش نماید؛اسم این اباحه را«اباحه اقتضائی»می گذارند.به عبارت دیگر خود

وجود مصلحت،مقتضی تشریع حکم به اباحه از جانب شارع مقدس می باشد.یک مرتبه هم منشأ حکم واقعی،عدم مفسده در شرب و عدم شرب خل می باشد؛یعنی مکلف چه از این خل استفاده کند و چه نکند هیچ مفسده ای ندارد.در این صورت هم شارع حکم به اباحه نموده که معروف به«اباحه غیر اقتضائی»است؛یعنی نبودن مفسده در استفاده از این خل اقتضای تشریع حکم از جانب شارع را ندارد.در مثال سابق اگر مفروض ما این باشد که اباحه خل و سرکه،اباحه اقتضائی است،در این صورت اگر مکلف شک کند که این مایع یا این شیء مباح است به اباحه اقتضائی یا این که حرام است،در این جا ملاک مهم تر مقدم می شود و شارع مقدس هم حکم ظاهری را برای ملاک مهم تر جعل می کند و به مکلف دستور می دهد؛لذا اگر مصلحت مهم تر باشد حکم ظاهری،اباحه می باشد و اگر مفسده مهم تر باشد حکم ظاهری،حرمت خواهد بود.در این جا چون اباحه اقتضائی می باشد و مصلحت خل مهم تر است،لذا شارع حکم به مباح بودن آن نموده است.

اما اگر اباحه مورد نظرغیر اقتضائی باشد-که ناشی از عدم مفسده است-چون این اباحه هیچ ملاکی ندارد،لذا در موارد مشکوک مولا حکم به حرمت می نماید؛یعنی حکم ظاهری همان حرمت خواهد بود،زیرا ملاک منحصر به همین ملاک مشکوک می شود.خلاصه این که اگر اباحه اقتضائی نباشد حکم ظاهری،حرمت مشکوک است ولی اگر اباحه اقتضائی باشد در این صورت دو قسم می شود یا بهتر بگوییم دو احتمال وجود دارد:یک مرتبه حکم ظاهری حرمت مشکوک است اگر مفسده مهم تر باشد و یک مرتبه حکم ظاهری اباحه مایع و یا شیء مشکوک

است اگر مصلحت مهم تر باشد؛یعنی در صورت اقتضائی بودن اباحه،تابع اقوی الملاکین هستیم و حکم ظاهری هم طبق همان ملاک قوی تر جعل می گردد.

نکته لازم به ذکر این است که طبیعت حرمت و هم چنین طبیعت وجوب همیشه اقتضائی می باشد؛منشأ یکی مصلحت ملزمه و منشأ دیگری مفسده ملزمه می باشد.این تمام کلام در جواب اول شهید صدر از شبهه ابن قبه.

جواب دوم شهید صدر از شبهه دوم ابن قبه

در شبهه بیان شده بود که تشریع و جعل حکم ظاهری در بعض موارد موجب فوت مصلحت واقع می گردد.ایشان می فرماید اگر با فوت مصلحت واقع،ملاکی که اهمیت بیشتری نزد مولا دارد حفظ بشود،این فوت مصلحت هیچ اشکال و محذوری ایجاد نخواهد کرد و مفروض ما هم این است که با جعل و تشریع حکم ظاهری این ملاک اهم حفظ می شود.

اما جواب سوم ایشان از شبهه ابن قبه که در نزد علما معروف به«شبهه تنجز واقع مشکوک»شده،عبارت از این است که تشریع و جعل حجیت اماره و اصول لغو و بلا ثمر است.برای مثال،اگر وجوب نماز جمعه قبل از قیام اماره مجهول باشد بعد از قیام اماره نباید مکلف بر ترک این نماز جمعه عقاب بشود و نباید عقابش صحیح باشد،زیرا لازم می آید عقاب بلا بیان؛چرا که با قیام اماره،واقع معلوم نمی شود بلکه بر مجهول بودنش باقی می ماند.

مرحوم شهید صدر می فرماید:این شبهه در صورتی تمام است که قائل به قاعده قبح عقاب بلا بیان باشیم،چنان چه مشهور قائل به این قاعده هستند.ولی چون ما قائل به چنین قاعده ای نیستیم لذا بر مسلک ما

ص:۱۸۳

این شبهه تمام نیست؛زیرا به نظر ما تکلیف با قیام اماره منجز می شود،حتی اگر معلوم هم نباشد. (1)به این معنا که اگرچه قیام اماره باعث نمی شود که مکلف علم به تکلیف پیدا کند و تکلیف برای او معلوم بشود،اما با این حال،تکلیف در حق او منجز می شود.

این بود تمام کلام در کیفیت جمع بین احکام واقعی و ظاهری از منظر امام خمینی،آیت الله خویی و شهید صدر رحمه الله و پاسخ این اعاظم و سایر اعلام از شبهات ابن قبه.

نتیجه نظر شهید صدر این شد که ایشان دو راه کار برای محذور جمع بین احکام واقعی و ظاهری ارائه داد:

راه حل اول:این است که احکام واقعی چون امور اعتباری هستند و امور اعتباری خفیف المؤونه است،لذا هیچ تضاد و تنافی از جمع بین حکم ظاهری و واقعی لازم نمی آید.

راه حل دوم:این است که احکام و اغراض واقعی مولا دارای دو فعلیت است که در فعلیت اول،عالم و جاهل در احکام واقعی مشترکند و با قطع نظر از تزاحم حفظی وجود دارند،ولی فعلیت دوم مخصوص عالمین به احکام هست و با توجه به تزاحم حفظی وجود دارد وجنبه محرکیت و باعثیت دارد.در این جاست که چون مکلف نسبت به احکام واقعی در حال تردد و شک به سر می برد لذا احکام ترخیصی برایش جعل گردیده و جعل این احکام ترخیصی هم فقط برای حفظ اغراض واقعی مولاست که به جهت اهمیت آن ها مولا به هیچ عنوان حاضر به فوتش نیست و این که این احکام ملاکی غیر از ملاک حکم واقعی

ص:۱۸۴

۱- (۱) .دروس فی علم الاصول،ج۲،ص۲۲؛ایروانی،محمد باقر،الحلقه الثالثه،ج۱،ص۷۴.

نـدارد.البته این فعلیت دوم وجود ندارد مگر برای یکی از آن دو غرضـی که اهمیت بیشتری برای مولا دارد.مولا هم که احکام ظاهری را جعل نموده فقط برای این است که غرض واقعی اش فوت نشود و به همین سبب مولا دایره غرض واقعی را گسترش داده است.در واقع احکـام ظـاهری خودش نیز یکی از زیر مجموعه هـای همین احکام واقعی است،نه این که احکام ظاهری در مقابل احکام واقعی قرار بگیرند و با آن تضاد و تنافی داشته باشند.

آن چه که این حقیر به آن رسـیده ام-از تفحص در میان راه حل های ارائه شـده-این است که راه حل مرحوم خویی که همان طولیت احکام ظاهری نسبت به احکام واقعی باشد،بهترین راه کار برای جلوگیری از محاذیر ذکر شده است؛زیرا معقول نیست تـا زمـانی که احکام واقعی وجود دارد و مکلف هم دسترسی به آن دارد و هم علم به آن احکام دارد،نیازی به احکام ظاهری پیدا کند،چون عمل به احکام ظاهری برای اتیان احکام واقعی هست،منتهی مکلف احکام ظاهری را بدل از احکام واقعی انجام می دهد.

ص:۱۸۵

سخن پایانی

مقایسه بین نظرات امام خمینی،آیت الله خویی و شهید صدر رحمه الله

اگر بخواهیم بین نظر این اعاظم در مسئله مورد تحقیق(کیفیت جمع بین احکام واقعی و احکام ظاهری)مقایسه ای انجام بدهیم و به عبارت دیگر وجوه اشتراک و افتراق نظر این سه بزرگوار را ذکر کنیم،به این بیان می باشد:

۱-وجوه اشتراک

وجوه اشتراک نظر این اعاظم در تحقیقی که تدوین گردیده است در سه امر می باشد:

۱.وجه اشتراک اول این است که هر سه این اعاظم قبول دارند که تعبد به ظنون اعم از طرق وامارات و هم چنین تعبد به اصول در صورت شک در احکام واقعی امریست ممکن و در جمع بین حکم واقعی و ظاهری،هیچ یک از محاذیر ابن قبه لازم نمی آید،منتهی هر یک از این اعاظم به طریقی به بیان این محاذیر و سپس به دفع آن تحت عنوان

کیفیت جمع بین احکام واقعی و ظاهری پرداخته و از این طریق به شبهات ابن قبه پاسخی مناسب داده اند.

۲.وجه اشتراک دوم این است که هر سه بزرگوار قائل اند که احکام اعم از احکام واقعی و احکام ظاهری از امور اعتباری است و چون امور اعتباری تابع اعتبار معتبر می باشد لذا هیچ محذوری در اعتباریات وجود ندارد،حتی در امور اعتباری اجتماع نقیضین محال نیست چه رسد به سایر محاذیر از قبیل اجتماع ضدین یا مثلین.

۳.وجه اشتراکی که فقط بین مرحوم امام و شهید صدر وجود دارد این است که در کیفیت جمع بین این دو حکم هر دو بزرگوار قائل شدند که احکام واقعی دارای دو فعلیت می باشد؛در فعلیت اول،عالم و جاهل در احکام مشترکند ولی فعلیت دوم مخصوص عالمین به احکام می باشد.هر یک از این دو بزرگوار طریقی را برای بیان این دو فعلیت اتخاذ کردند که تفصیلش در متن تحقیق بیان گردید و خلاصه اش در وجه افتراق ذکر خواهد شد.

۲-وجوه افتراق

وجه افتراق این اعاظم از همدیگر در کیفیت جمع بین احکام واقعی و ظاهری می باشد که هرکدام طریقی را پیموده اند و ما به طور بسیار خلاصه به بیان آن می پردازیم:

اما مرحوم امام،در مقدمه ای که برای امکان تعبد به ظنون در کتاب تهذیب الاصول-که تقریرات درس خارج ایشان می باشد-بیان می کند،می فرماید:احکام جزء امور انشائی بوده و تمام انشائیات امور اعتباری هست،لذا هیچ محذوری از جمع بین حکم ظاهری و واقعی

لازم نمی آید.ولی در کتاب انوار الهدایه که از تألیفات خود این بزرگوار می باشد طریقی را با عنوان«وجه الجمع بین الاحکام الواقعی و الظاهری»اتخاذ می کند.در آن جا بیان می کند که احکام واقعی دارای دو مرتبه از فعلیت می باشد:یکی فعلیتی که قبل از علم مکلف به آن است؛به این معنا که تمام جهات دخیل برای فعلیت تکلیف از جانب مولا در نظر گرفته شده.به عبارت دیگر،تکلیف از طرف مولا هیچ قصوری ندارد و اگر مانعی هست از طرف مکلف می باشد.در این مرتبه،تکلیف هیچ باعثیت و محرکیتی ندارد و در این مرتبه حکم بین عالم وجاهل مشترک می باشد.

مرتبه دوم،فعلیت تکلیف است بعد از علم مکلف و بعد از بر طرف شدن موانع از طرف مکلف.این مرتبه همراه است با بعث و تحریک بوده و مخصوص عالمین به این تکالیف می باشد که مولا می تواند در این مرتبه برای جاهلین به احکام واقعی جعل ترخیص کند و آن ها را متعبد به احکام ظاهری نماید.در این مرتبه هیچ یک از محاذیر اجتماع نقیضین،ضدین یا مثلین هم لازم نمی آید.

طریق مرحوم خویی برای جمع بین حکم واقعی و ظاهری به این بیان است که می فرماید:تا زمانی که حکم واقعی وجود دارد و به مکلف واصل است و مکلف علم به آن دارد،محال است که حکم ظاهری وجود داشته باشد؛زیرا حکم ظاهری همیشه در طول حکم واقعی بوده و زمانی مکلف مأمور به انجام احکام ظاهری هست که دستش از احکام واقعی کوتاه باشد و یا نسبت به احکام واقعی جاهل باشد.لذا در صورت عمل مکلف به احکام ظاهری-چه مخالف با واقع باشد و چه موافق-هیچ محذوری لازم نمی آید.هم چنین ایشان می فرماید:در احکام

ظاهر ی مصلحت در نفس جعل احکام هست،ولی در احکام واقعی مصلحت در متعلق این احکام می باشد و چون هم متعلق ملاکات این دو حکم دوتاست و هم این دو حکم در دو مرتبه هستند،ازآن رو که شرایط اجتماع نقیضین و ضدین را دارا نیستند،لذا هیچ محذورری از جمع بین این دو حکم لازم نمی آید.

اما طریق شهید صدر برای جمع بین احکام واقعی و ظاهری عبارت از این است که اولاً،احکام ظاهری ملاکی جداگانه غیر از احکام واقعی ندارد بلکه ملاک احکام ظاهری عین ملاک احکام واقعی هست.ثانیاً،جعل احکام ظاهری فقط برای حفظ غرض واقعی مولا می باشد که اهمیت زیادی دارد و مولا به هیچ عنوان حاضر به فوتش نیست.به عبارت دیگر،اهمیت غرض واقعی مولاـ باعث شده که مولا قلمرو متعلق غرضش را توسعه بدهد که جعل احکام ظاهری در حقیقت جزء قلمرو غرض واقعی و مهم مولا بوده و برای حفظ این غرض است.بعد از بیان این مطالب ایشان می فرماید:غرض واقعی مولا دارای دو فعلیت است:

فعلیت اول با قطع نظر از تزاحم حفظی وجود دارد که در این فعلیت غرض واقعی مولا با مبادی خودش مثل حب،بغض،اراده و حتی ملاـک،در متعلق غرض واقعی وجود دارد.در این فعلیت،احکام واقعی بین عالم و جاهل مشترک می باشد،منتهی احکام واقعی نسبت به جاهلین به این احکام هیچ باعثیت و محرکیتی ندارد،زیرا مکلفین هنوز علم پیدا نکرده اند.

فعلیت دوم با توجه به تزاحم حفظی وجود دارد که غرض مولاـ در این فعلیت جنبه باعثیت و محرکیت دارد.این فعلیت غرض مخصوص مکلفین عالم به احکام واقعی است و مولاـ برای کسانی که علم به احکام واقعی ندارند جعل احکام ظاهری نموده است.

ص:۱۹۰

یـک وجه افـتراق که فقـط بین مرحـوم خویی و شـهید صـدر وجود دارد این است که مرحوم خویی قائـل است که در احکـام ظاهری مصـلحت در نفس جعل این احکام وجود دارد ولی در احکام واقعی مصـلحت در متعلق آن وجود دارد،اما شهید صدر می فرماید:وجود مصـلحت در نفس جعل اساساً باطل است و چنین حکمی نداریم که مصـلحت فقط در خود جعل باشد بدون این که در خـارج اتیـان گردد؛یعنی هـدف مولا۔فقط جعل باشـد،بـدون این که هیـچ باعثیت و محرکیتی داشـته باشـد بلکه در احکـام ظـاهری نیز ملا۔ک و مصالـح در متعلـق آن قرار دارد،زیرا اهمیـت غرض واقعی مولا۔ بـاعث شـده که او دست به جعل احکـام ظـاهری بزنـد تـا به این طریق از فوت شـدن غرض و احکـام واقعی اش جلوگیری کنـد.پس در حقیقت ملا۔ک احکـام ظاهری همان ملاک احکام واقعی هست،نه ملاک مستقلی دیگر.

ص:۱۹۱

نتیجه تحقیق

بعد از بیان مقدمه مسئله مورد تحقیق(کیفیت جمع بین احکام واقعی و احکام ظاهری از منظر امام خمینی،مرحوم آیت الله خویی و شهید صدر)در بخش بعدی محاذیر و اشکالات اجتماع بین احکام واقعی و ظاهری از دیدگاه فقها بیان شد.در ابتدا محاذیر ابن قبه که با آن ها بر محال بودن تعبد به ظنون تمسک و استدلال کرده بیان گردید و سپس مرحوم شیخ،نظر مشهور را در این باره بیان نمود.بعد از آن به نقد و رد شبهات ابن قبه و نیز رد نظر مشهور پرداخته و خود مرحوم شیخ بر امکان تعبد به ظنون استدلال نموده است.سپس مرحوم آخوند اشکالاتی را بر نظر مرحوم شیخ وارد نموده و اشکال دیگری مرحوم نائینی بر نظر مرحوم شیخ بیان کرده که مرحوم خویی به دفاع از استدلال مرحوم شیخ پرداخته و اشکالات مرحوم آخوند و مرحوم نائینی را رد نموده است.در ادامه مرحوم امام به تحلیل و بررسی محاذیر تعبد به ظنون پرداخته و ضمن بیان شبهات ابن قبه و ردّ آن ها،شبهات دیگری را نیز که مورد توهم واقع شده بیان نموده اند.در پایان این بخش مرحوم خویی محاذیر تعبد به

ص:۱۹۳

ظنون را بنا به تعبیر ایشان از دیدگاه متأخرین از علما بیان نمودند.نتیجه ای که از این بخش به دست می آید آن است که تعبد به ظنون نه تنها امکان دارد بلکه واقع هم شده است.به عبارت دیگر:ادلّ الدّلیل علی امکان الشّی وقوعه.

در بخش سوم که تحلیل و بررسی اصل مسئله مورد تحقیق است که عبارت است از کیفیت جمع بین احکام واقعی و ظاهری از منظر امام خمینی،آیت الله خویی و شهید صدر،این بخش شامل سه مبحث می باشد که در مبحث اول کیفیت جمع بین حکم واقعی و ظاهری از منظر امام خمینی مورد تحقیق و بررسی قرار گرفت.ایشان ضمن بیان نظر اعاظمی هم چون مرحوم نائینی و مرحوم آقاضیاء و مرحوم سید فشارکی که هر یک راه حلی را برای جمع بین این احکام ارائه داده و به این طریق محاذیر تعبد به ظنون را دفع نموده اند،تمام این راه کارها را رد نمودند.به این معنا که هیچ یک از این راه کارها نمی تواند محاذیر اجتماع بین احکام واقعی و ظاهری را حل نماید و در پایان نظر خودشان را در کیفیت جمع بین این احکام بیان نمودند و فرمودند که احکام دارای دو مرتبه از فعلیت می باشد:یکی فعلیت قبل از علم مکلّف به احکام؛در این مرتبه احکام بین عالم و جاهل مشترک است و هم چنین در این مرتبه احکام هیچ باعثیت و محرکیتی ندارد،زیرا مکلف هنوز علم به احکام پیدا نکرده است؛اما مرتبه دوم فعلیت بعد از علم مکلف به احکام است که این مرتبه از احکام مخصوص کسانی است که علم به احکام پیدا کرده است.هم چنین این مرتبه همراه است با باعثیت و محرکیت مکلّف و احکام ظاهری و ترخیصی اختصاص به کسانی دارد که علم به احکام واقعی پیدا نکرده اند؛زیرا در این مرتبه احکام واقعی نسبت به مکلّف

جاهل،احکام انشائی صرف بوده و هیچ محرکیت و منجزیتی ندارد،لذا با جعل احکام ظاهری و ترخیصی هیچ یک از محاذیر تعبد به ظنون لازم نمی آید،البته مرحوم امام راه حل دیگری را نیز در ضمن بیان محاذیر تعبد به ظنون بیان نموده است که عبارت است از این که احکام و امور انشائی تماماً امور اعتباری هستند که هیچ وجود و تحققی در عالم خارج ندارد جز ظرف و عالم اعتباره و امور اعتباری چون خفیف المؤونه هست هیچ استحاله ای در آن وجود ندارد.به عبارت دیگر،اجتماع نقیضین و ضدین و مثلین در امور اعتباری محال نیست،لذا از اجتماع احکام ظاهری و واقعی هیچ محالی لازم نمی آید.

اما در مبحث دوم،کیفیت جمع بین احکام واقعی و ظاهری از منظر مرحوم خویی مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است که ایشان نظر سه تن از اعاظم را مورد تحلیل،نقد و بررسی قرار داده است که عبارت است از مرحوم شیخ انصاری،مرحوم آخوند و مرحوم نائینی.ایشان ضمن رد راه حل های این اعاظم،نظر خودشان را در آخر بیان نموده و فرموده اند که چون احکام ظاهری همیشه در طول احکام واقعی بوده،تا زمانی که مکلّف دسترسی به احکام واقعی دارد و یا علم به آن پیدا می کند نیازی به احکام ظاهری ندارد.و دیگر این که در احکام واقعی مصلحت در متعلق آن ها وجود دارد و در احکام ظاهری مصلحت در نفس جعل این احکام است،لذا به هیچ عنوان بین این دو نوع از حکم نه از حیث مبدأ و نه از حیث منتهی،اجتماعی صورت نمی گیرد؛لذا محذور اجتماع نقیضین،ضدین و مثلین لازم نمی آید.

اما در مبحث سوم کیفیت جمع بین احکام واقعی و ظاهری از منظر شهید صدر مورد بحث و بررسی قرار گرفته است که ایشان ضمن تحلیل

و بررسی نظریات اعاظم از علما که هرکدام راه کاری را برای جمع بین این دو نوعی از حکم ارائه داده اند،به نقد و رد این نظریات پرداخته و در پایان دو راه حل را ارائه می دهد که می شود گفت یک راه حل هست،منتهی با بیان متفاوت.راه حل اول عبارت از این است که احکام و اغراض واقعی دارای دو فعلیت است که در فعلیت اول عالم و جاهل مشترکند و فعلیت به این معنا هیچ باعثیت و منجزیتی ندارد و فعلیت دوم که همراه با بعث،تحریک و منجزیت می باشد مخصوص عالمین به احکام واقعی است.در این مرحله از فعلیت چون مکلّف جاهل به احکام واقعی و یا در حال شک و تردد نسبت به آن به سر می برد،احکام ترخیصی برایش جعل گردیده و جعل این احکام ترخیصی و ظاهری فقط برای حفظ غرض واقعی مولا می باشد که به خاطر اهمیتی که دارد مولا به هیچ عنوان حاضر به فوتش نیست.دیگر این که احکام ظاهری ملاکی غیر از ملاک احکام واقعی ندارد؛به عبارت دیگر ایشان قائل است که مصالح احکام ظاهری نیز همانند احکام واقعی در متعلق این احکام وجود دارد،نه این که این ملاک در نفس جعل این احکام وجود داشته باشد،چنان چه مرحوم خویی قائل به این امر است.

نتیجه این تحقیق آن است که امکان تعبد به اماره و طرق و به عبارت دیگر تعبد به ظنون با راه کارهایی که از طرف اعلام فوق ارائه گردید،به اثبات رسید و هر یک از این اعاظم طریقی را برای اثبات این امر طی نمودند و به تمامی شبهات ابن قبه هم پاسخ دادند.هم چنین روشن شد که نه تنها تعبد به ظنون محال نیست-چنان چه ابن قبه به این امرقائل بود-بلکه تعبد به ظنون امری است ممکن و اقتضای حکمت مولای حکیم این را می طلبد که مکلفینی را که دسترسی به احکام واقعی

ندارنـد اگر به جهت ترک اتیـان احکـام واقعی عقـاب نمایـد اولاً ـبـا حکمتش نمی سـازد و ثانیـاً،مخالف با عـدالت او خواهد بود.دلیـل همه این هـا،قبـح عقاب بلابیان می باشـد که برگرفته از آیات و روایات فراوانی است که در این مورد وارد گردیـده است و هم چنین مخـالف بـا حکمت الهی است اگر این مکلفین جاهـل را بلاـ تکلیف رهـا نماید.لـذا شـارع برای این دسـته از مکلفین،احکـام ظـاهری را جعـل نموده است تـا این هـا نیز بـا عمل به این احکام مسـیر ترقی و کمالات معنوی را یکی پس از دیگری بپیمایند و به سر منزل مقصود رهنمون گردند.

ص:۱۹۷

کتابنامه

قرآن کریم ۱.اعتمادی،مصطفی،شرح رسائل،قم۱۳۶۷،منشورات المکتبت الاسلامیه.

۲.انصاری،شیخ مرتضی،فرائدالاصول(رسائل محشی)،قم۱۳۶۷،انتشارات مصطفوی.

۳.ایروانی،محمد باقر،الحلقه الثالثه،قم،چ۲.

۴.بروجردی،محمد تقی،نهایه الافکار،قم۱۴۱۷.

۵.تقوی اشتهاردی،شیخ حسین،تنقیح الاصول،قم۱۳۷۷.

۶.حائری،شیخ عبدالکریم،دررالفوائد،قم،مؤسسه نشر اسلامی.

۷.حرعاملی،محمد بن الحسن،وسائل الشیعه،قم۱۴۱۶،مؤسسه آل البیت.

۸.خراسانی،محمد کاظم،حاشیه کتاب فرائدالاصول،قم۱۳۱۵ه ق.

۹.خراسانی،محمد کاظم،کفایه الاصول،تهران۱۳۶۸.

۱۰.خمینی،روح الله،انوارالهدایه،قم۱۴۱۳،مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۱۱.خویی،ابوالقاسم،اجود التقریرات،قم۱۴۱۹.

۱۲.زاهدی،زین الدّین،(جعفر)،شرح منظومه فارسی،دانشگاه مشهد ۱۳۴۲.

۱۳.سبحانی،جعفر،تهذیب الاصول،قم۱۳۶۳،تحقیق اول۱۴۱۴.

۱۴.سبزواری،حاج ملّاهادی،شرح المنظومه،تهران ۱۲۹۶ش.

۱۵.سعدی،ابوحبیب،القاموس الفقهی،دمشق ۱۴۰۸هق.

۱۶.

شهید صدر،محمد باقر،دروس فی علم الاصول،لبنان۱۴۰۶.

۱۷.شهید صدر،محمد باقر،المعالم الجدیده للاصول،تهران۱۹۷۵.

۱۸.شیخ الرئیس،ابن سینا،حسین بن عبدالله،الاشارات و التّنبیهات،قم ۱۳۷۵،نشر بلاغت.

۱۹.صلیبا،جمیل،فرهنگ فلسفی،ترجمه منوچهر صانعی بدری،۱۳۶۶،انتشارات حکمت.

۲۰.طریحی،فخرالدّین،مجمع البحرین،تهران ۱۳۹۵ه ق،نشر مکتبت المرتضویه.

۲۱.فتح الله،احمد،معجم الفاظ الفقه الجعفری،۱۹۹۵.

۲۲.قلعجی،محمد،معجم لغت الفقهاء،بیروت۱۹۸۸.

۲۳.کاظمی خراسانی،محمد علی،فوائدالاصول،قم۱۴۱۷.

۲۴.مشکینی،علی،اصطلاحات الاصول،قم ۱۳۴۸.

۲۵.مظفّر،محمدرضا،اصول الفقه،نجف۱۳۶۸ه ق.

۲۶.نجاشی،ابوالعباس،احمد بن علی،رجال نجاشی،قم۱۴۰۷هق،مؤسسه نشر اسلامی.

۲۷.واعظی الحسینی،سید محمد سرور،مصباح الاصول،قم ۱۴۱۲.

۲۸.هاشمی،سید علی،دراسات فی علم الاصول،قم ۱۴۱۹.

۲۹.هاشمی،سید محمود،بحوث فی علم الاصول،قم ۱۴۱۷.

ص:۲۰۰

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَالَّذِینَ لَا یَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


مرکز تحقیقات رایانه‌ای
قائمیه
اصفهان
WWW
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹